



UNIVERSITA' di PISA

Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere

Corso di Laurea Magistrale in Orientalistica: Egitto, Vicino e
Medio Oriente

Il Cimitero Reale di Ur: comparazione storica
dell'«*Anthropoctionie*» all'epoca della I Dinastia della
città

Relatore:
Prof. Paolo Xella

Candidato:
Simone Maiese

Correlatore:
Dott. Giuseppe Minunno

ANNO ACCADEMICO
2014/2015

Indice

<u>Introduzione</u>	<u>p.1</u>
<u>Capitolo 1: L'importanza di un metodo e di una terminologia</u>	<u>p.3</u>
<u>1.1 Il metodo come principio di un approccio</u>	<u>p.3</u>
<u>1.2 Che cos'è il metodo storico comparativo?</u>	<u>p.4</u>
<u>1.3 Una questione di terminologia</u>	<u>p.14</u>
<u>Capitolo 2: Il caso del Cimitero Reale di Ur</u>	<u>p.17</u>
<u>2.1 Il ritrovamento dell'antica città di Ur</u>	<u>p.17</u>
<u>2.2 Il Cimitero Reale</u>	<u>p.18</u>
<u>2.3 Le tombe della I dinastia</u>	<u>p.20</u>
<u>2.4 Re, regine e principi o sacerdoti e sacerdotesse. Chi era sepolto nel "Cimitero Reale"?</u>	<u>p.42</u>
<u>2.5 Il Periodo Protodinastico</u>	<u>p.53</u>
<u>2.6 Ideologia di Palazzo e figura del Re nel Protodinastico IIIA</u>	<u>p.56</u>
<u>2.7 L'Aldilà nella Mesopotamia</u>	<u>p.60</u>
<u>2.8 Testimonianze di uccisioni rituali nei testi letterari</u>	<u>p.65</u>
<u>2.9 Principali teorie sul fenomeno delle sepolture del Cimitero Reale</u>	<u>p.75</u>
<u>2.10 Considerazioni finali</u>	<u>p.77</u>
<u>Capitolo 3: L'«<i>Anthropoctionie</i>» in contesti funebri</u>	<u>p.81</u>
<u>3.1 Le civiltà superiori</u>	<u>p.81</u>

<u>Kish</u>	<u>p.81</u>
<u>Egitto</u>	<u>p.85</u>
<u>La Cina degli Shang</u>	<u>p.93</u>
<u>3.2 Popoli allevatori</u>	<u>p.102</u>
<u>Gli Sciti</u>	<u>p.103</u>
<u>3.3 Regni e società lignatiche d’Africa</u>	<u>p.108</u>
<u>Regno Buganda</u>	<u>p.109</u>
<u>Il Reame Ashanti</u>	<u>p.112</u>
<u>Conclusioni</u>	<u>p.115</u>
<u>Bibliografia</u>	<u>p.119</u>
<u>Sitografia</u>	<u>p.130</u>

Introduzione

Questo elaborato nasce con lo scopo di fornire continuità al prezioso spunto fornito dal Professor Angelo Brelich sul fenomeno delle “morti rituali”, raccolto nelle dispense universitarie dell’anno accademico 1966-67 dal titolo “*Presupposti del sacrificio umano*”.

L’inquadramento qui proposto è incentrato sull’analisi del fenomeno nell’ambito della civiltà sumera, più specificatamente nella città di Ur del Periodo Protodinastico IIIA all’epoca della I dinastia cittadina (2550-2340 a.C. ca.) e poi confrontato con altre civiltà in cui il medesimo fenomeno è stata rintracciato.

Nel primo capitolo ho affrontato la questione inerente all’approccio metodologico con cui ho scelto di analizzare la tematica soggetto della tesi, ossia tramite il metodo storico comparativo, e conseguenzialmente ho proposto la differenziazione terminologica tra “sacrificio umano” e “messa a morte rituale di esseri umani”, utile per circoscrivere e riconoscere il fenomeno.

Nel secondo capitolo mi sono dedicato all’esplicazione del fenomeno delle morti rituali riscontrate nel Cimitero Reale di Ur, riportando i diari di scavo di Sir L. Woolley nei quali l’archeologo inglese ha registrato ogni scoperta avvenuta nel corso degli scavi. Le informazioni presenti in questi fondamentali documenti mi hanno permesso di analizzare le tombe risalenti alla I dinastia di Ur e di osservare la disposizione dei corpi delle vittime del rituale poste in relazione alla sepoltura principale. Inoltre, ho riportato i numerosi, ed in alcuni casi preziosi, corredi funebri rinvenuti all’interno di tali sepolture che hanno consentito di riconoscere chi fosse il proprietario della tomba e chi, invece, l’individuo ucciso per accompagnarlo. Successivamente si è tentato di identificare a chi tale rituale fosse rivolto ossia se i destinatari del rituale fossero i membri della famiglia reale, re e/o principi, oppure i funzionari del tempio, sacerdoti e/o sacerdotesse. A tal fine ho cercato di ricostruire l’immagine che la società sumera del Protodinastico III aveva dei governanti delle città ed il concetto dell’Aldilà presso questa civiltà nel medesimo periodo. Infine, ho fatto riferimento ad alcuni testi sumerici, sia di carattere amministrativo che letterario in cui è possibile, forse, scorgere la testimonianza di questa pratica rituale.

Nel terzo ed ultimo capitolo si è voluto comparare la situazione presente nel Cimitero Reale di Ur con alcuni esempi, dal mio punto di vista i più significativi, e

che a mio giudizio presentano le caratteristiche della messa a morte rituale di esseri umani, e non di sacrifici. Inizialmente mi sono dedicato all'osservazione di questo fenomeno in tre civiltà superiori: quella della città sumera di Kish in cui, nel Cimitero Y, sono state riportate alla luce, tra le altre, tre tombe databili al Protodinastico I-II (2900-2600 a.C. ca.) che sembravano offrire importanti spunti; quella dell'Egitto delle dinastie thinite (2920-2650 a.C. ca.) con le necropoli di Abydos e Saqqara che hanno permesso, visto il buono stato di conservazione delle sepolture, una conoscenza approfondita ed, infine, la civiltà superiore della Cina del Periodo Shang, collocabile nel II millennio a.C., della quale è stata rinvenuta la necropoli di *Hsi-pei-kang* che, come quelle di Kish, Abydos e Saqqara ha consentito di proporre alcune osservazioni. Successivamente ho posto lo sguardo sugli Sciti, un popolo nomade di allevatori originari dell'Alta Persia, le cui poche testimonianze architettoniche comprendono i *kurgan*, strutture funerarie nelle quali erano ospitati molti corpi. Infine, per completare la ricerca, ho osservato la pratiche funerarie di due regni d'Africa: il Regno di Buganda, composto da una federazione di grandi clan patrilineari di etnia Baganda, ed il Reame Ashanti, appartenente al gruppo etnico Akan.

Tale ricerca, che ha interessato civiltà lontane, sia nel tempo che nello spazio, dalla società sumera della Ur del Protodinastico IIIA, mi ha consentito di avere indizi utili per poter interpretare al meglio il fenomeno della messa a morte rituale di esseri umani.

L'importanza di un metodo e di una terminologia

In questo lavoro cercherò di analizzare un fenomeno religioso manifestatosi in seguito al ritrovamento da parte di Sr. Leonard Woolley, in quel che successivamente verrà nominato Cimitero Reale di Ur, di una serie di tombe al cui interno vi erano i corpi di coloro che vennero identificati come regnanti dell'antica città sumera di Ur, risalenti alla I dinastia della metropoli. Oltre alla scoperta in sé molto importante degli ipogei in cui erano deposti, e dei numerosi oggetti di corredo trovati all'interno, quel che fece più clamore fu l'identificazione, assieme alle persone che convenzionalmente chiamerò regali, di una serie di individui che sembravano appartenere alle dipendenze della corte di Ur. Si pensò che i corpi affiancati a quelli dei rappresentanti della I dinastia fossero vittime di un sacrificio umano, fatto quest'ultimo di stupefacente e straordinaria rilevanza dato che fino a quel momento un atto del genere non era mai stato riscontrato in tutto il Medio Oriente, e tanto meno all'interno della *koinè* culturale sumera.

Ora, prima di analizzare nello specifico il fenomeno sopra brevemente descritto, credo sia doveroso dedicare alcune pagine all'approccio metodologico con cui ho deciso di affrontare l'argomento e, successivamente, dirimere la questione sulla terminologia: si può forse definire quel che si palesò agli occhi di Sr. Woolley sacrificio umano?

Il metodo come principio di un approccio

Prima di affrontare un qualsiasi lavoro, di qualsivoglia natura, ritengo sia di importanza capitale avere un metodo. Ho deciso di utilizzare quello che comunemente, nell'ambito dello studio delle religioni, viene indicato come "metodo storico comparativo". La mia scelta è dovuta al fatto che nel corso dei miei studi per la preparazione degli esami di Storia delle religioni, mi sia imbattuto in alcuni scritti di Angelo Brelich che di questo metodo ne fa un caposaldo nel suo lavoro di studioso, inoltre, questa tesi nasce proprio dal suo testo "Presupposti del sacrificio umano". È inutile elencare tutte le mie mancanze relative ai vari metodi

di studio delle religioni, e al sapere in generale degli specialisti dovute al mio status di studente però, leggendo Brelich, partendo da “Introduzione alla storia delle religioni” questo studioso ha subito conquistato la mia simpatia e catturato la mia curiosità e, dopo aver letto la sua biografia e altri testi, anche la mia ammirazione. Questo non è il solo motivo della mia decisione, la scelta scaturisce dall’aver riscontrato nel leggere i suoi scritti che le sue concezioni della religione, della cultura, della storia, fossero molto simili alle mie. In seguito ho approfondito la mia conoscenza fino ad arrivare al metodo da lui teorizzato e utilizzato, giungendo in questo modo al “metodo della scuola romana”¹, così da comprenderlo, o meglio così almeno credo, e successivamente ritenerlo un ottimo strumento di analisi.

Che cos’è il metodo storico comparativo?

*«La comparazione ci insegna a pensare in millenni e in decine di millenni
e a non fermarci davanti alle barriere delle piccole storie locali
o a quelle geografiche solo apparentemente invalicabili»*
(Brelich 1969: 16)²

Il metodo storico comparativo nello studio delle religioni presuppone la pratica del comparare, innanzitutto perché come afferma R. Pettazzoni:

«la scienza delle religioni è nata sotto il segno della comparazione»
(Pettazzoni 1959: 1)³

Ciò è dimostrato, secondo lo studioso persicetano, dal saggio di F. Max Muller “*Comparative Mythology*” il quale veniva considerato “*l’atto di nascita della nuova disciplina*”⁴; inoltre la comparazione veniva impiegata già dai greci prima, e

¹ Brelich, A., “La metodologia della scuola di Roma”, in *Mitologia, Politeismo, Magia: e altri studi di storia delle religioni*, (a cura di Xella P.) 2002, Liguori, Napoli, pp.149-174.

² Brelich, A. 1969, “Premessa al vol. 40”, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, vol. 40, p. 16.

³ Pettazzoni, R. 1959, “Il metodo comparativo”, *Numen*, vol. 6, p. 1.

⁴ Ibid.

dai romani poi, nell'interpretare le divinità di quei popoli da loro conquistati o con cui erano a contatto⁵. Il Pettazzoni oltre a redigere, nell'articolo apparso sulla rivista *Numen* dal titolo “*Il metodo comparativo*”, quel che si può definire come il manifesto della metodologia da lui adoperata nell'ambito delle sue ricerche, sembra inoltre voler far intuire, e in effetti credo proprio sia così, che la comparazione sia una connotazione innata della maniera di pensare umana, dove tramite l'ausilio del confronto si cerca di comprendere ed interpretare le varie manifestazioni del Mondo.

Detto ciò sembra quasi naturale avvalersi della comparazione per lo studio delle religioni, se non fosse per un'altra problematica sorta proprio negli anni in cui il professor R. Pettazzoni elaborava il suo metodo, ossia la teoria dello storicismo moderno, la quale intende la storia come libertà, ed ogni fatto storico come un evento unico, originale ed irripetibile⁶, perciò incomparabile. Il punto focale della polemica era: prendendo per vera l'unicità degli eventi storici, questi come si possono comparare tra loro? Sarebbe una contraddizione. In realtà il dibattito tra gli storicisti italiani, i cui principali esponenti erano B. Croce e A. Omodeo, e R. Pettazzoni verteva sulla legittimità stessa della storia delle religioni come scienza storica a sé stante⁷. Per Benedetto Croce la religione:

«non è un valore autonomo dello spirito, e la storia della religione non ha consistenza propria, risolvendosi nella storia del pensiero e della vita morale»

(Pettazzoni 1959: 5)⁸

Ossia lo studio delle religioni non poteva avere nessuna valenza accademica, pertanto poteva giusto soddisfare un bisogno di erudizione⁹. La religione per il filosofo napoletano altro non era che:

«una fase infantile dell'umanità, da cui l'uomo si sarebbe progressivamente affrancato

⁵ *Interpretatio graeca e interpretatio romana* era la pratica, greca e romana, di riconoscere gli dei stranieri identificandoli con i propri.

⁶ Pettazzoni, R., 1959, “Il metodo comparativo”, *Numen*, vol. 6, p. 4.

⁷ Ibid.

⁸ Ibid., p. 5.

⁹ Croce, B. 1932, *Conversazioni critiche*, serie IV, Laterza & Figli, Bari, pp. 216-217.

passando ad una concezione etica e filosofica della vita»

(Xella 2005: 24)¹⁰

In sostanza Pettazzoni partiva anch'egli dalla teoretica storicista, ma si distaccava dalla categorizzazione in cui i suoi colleghi avevano relegato la religione, sostenendo l'autonomia della nuova disciplina¹¹. Il professore della prima cattedra in Italia di Storia delle Religioni, proponeva dunque un approccio nuovo per lo studio della materia, partendo dal presupposto che tutte le religioni e le culture dovessero avere pari dignità, e quindi andassero studiate abbandonando quei preconcetti¹² figli degli studi evoluzionisti e dell'etnocentrismo che ancora oggi si manifesta. Pettazzoni, inoltre, dissentiva profondamente dall'uso che l'antropologia evoluzionista¹³ e storico-culturale¹⁴ avevano fatto del comparativismo, e dall'assunzione, da parte degli antropologi, di una determinata religione come paradigma, che risultava antistorico e culturalmente infondato¹⁵. Nell'articolo sopracitato scrisse:

«A differenza di questa comparazione descrittiva, consistente in una semplice registrazione di somiglianze e di differenze, è invece chiaramente sentita l'istanza di una comparazione storiografica»

(Pettazzoni 1959: 8)¹⁶

Nelle pagine seguenti continuò così:

«In sede metodologica si tratta di vedere se la comparazione non possa esser altro che una meccanica registrazione di somiglianze e di differenze, o se non si dia, invece, una

¹⁰ Xella, P. 2005, "Laici e cattolici alla scuola di R. Pettazzoni", in *Angelo Brelich e la storia delle religioni: temi, problemi e prospettive: atti del convegno di Roma, C.N.R., 3-4 Dicembre 2002*, ed. M. G. Lancellotti & P. Xella, Essedue, Verona, p. 24.

¹¹ Ibid.

¹² Ibid.

¹³ La comparazione evoluzionistico-positivistica attribuiva alla religione un progresso quasi meccanico: dall'animismo, considerata la prima forma di religione, nel corso del tempo essa si sarebbe arricchita di forme sempre più complesse fino a giungere al monoteismo. Lancellotti, M. G. 2005, "Il metodo comparativo nell'opera di Angelo Brelich", in *Angelo Brelich e la storia delle religioni: temi, problemi e prospettive: atti del convegno di Roma, C.N.R., 3-4 Dicembre 2002*, ed. M. G. Lancellotti & P. Xella, Essedue, Verona, p. 52.

¹⁴ La comparazione storico-culturale enfatizzava il mito del "buon selvaggio" asserendo che i "primitivi" avessero una religione considerata una sorta di monoteismo primordiale che, col tempo, le civiltà avrebbero dimenticato e distorto fino al raggiungimento del ritrovato monoteismo. Ibid.

¹⁵ Pettazzoni, R. 1959, "Il metodo comparativo", *Numen*, vol. 6, p. 5.

¹⁶ Ibid., p. 8.

comparazione che superando il momento descrittivo e classificatorio, valga a stimolare il pensiero alla scoperta di nuovi rapporti e all'approfondimento della coscienza storica»

(Pettazzoni 1959: 10)¹⁷

Per risolvere la questione inerente allo studio della religione come materia storica, si rifece alla fenomenologia religiosa¹⁸, che secondo il professore persicetano aveva il merito di riconoscere la religione come valore autonomo, ma il grave difetto di trascendere la storia negando il concetto di svolgimento, considerando il fenomeno religioso come *apparizione o rivelazione* del sacro¹⁹. Rivoluzionò lo studio delle religioni “fondendo” la fenomenologia religiosa col concetto di svolgimento dello storicismo²⁰, riconoscendo un fenomeno religioso come tale e non come dato, dandone spiegazione attraverso la storia²¹. La fenomenologia statica basata sulla comparazione di forme divenne una fenomenologia dinamica improntata sulla comparazione dei processi storici²². Questo discorso bene si comprende con la definizione da lui coniata:

«ogni phainómenon è un genómenon, ogni apparizione presuppone una formazione, ed ogni evento ha dietro di sé un processo di sviluppo»

(Pettazzoni 1959: 10)²³

Stabilito che la religione è una creazione culturale, quindi indagabile da un punto

¹⁷ Ibid., p. 10.

¹⁸ La fenomenologia religiosa sostiene che la religione sia un fenomeno universalmente umano, una qualità innata dell'uomo “*homo religiosus*”. Le varie religioni sono intese come espressioni concrete di un'unica facoltà umana. Brelich, A., 1979, “*Storia delle religioni, perché?*”, Liguori, Napoli, p. 139. Il metodo fenomenologico si basa sullo studio degli elementi sincronici, classificando e descrivendo i fenomeni religiosi estrapolandoli dai contesti storici. Ha lo scopo di assegnare un significato al fenomeno religioso tralasciando l'analisi storica, culturale, sociale e i coinvolgimenti psicologici ad esso associati. Bianchi, U. 1987, “History of Religion”, in *The Encyclopedia of Religion*, vol. VI, ed. M. Eliade, Macmillan pub. co. New York, p. 400.

¹⁹ Pettazzoni, R. 1959, “Il metodo comparativo”, *Numen*, vol. 6, p. 10.

²⁰ È un concetto filosofico molto ampio, che nasce dalla speculazione filosofica tedesca durante il sec. XIX. Teorizzato, anche se in modo differente, dai vari Fichte, Schelling, Hegel, Marx, Vico fino a Croce. Per quest'ultimo tutto il reale, si identifica con la storia dello spirito umano, che è creatività, produttività, aspirazione alla libertà, determinate da una serie infinita di esperienze che si realizzano in forme uniche ed irripetibili.

²¹ Lancellotti, M. G., 2005, “Il metodo comparativo nell'opera di Angelo Brelich”, in *Angelo Brelich e la storia delle religioni: temi, problemi e prospettive: atti del convegno di Roma, C.N.R., 3-4 Dicembre 2002*, ed. M. G. Lancellotti & P. Xella, Essedue, Verona, p. 52.

²² Sabbatucci, D. 1963, “Pettazzoni”, *Numen*, vol. 10, p. 35.

²³ Pettazzoni, R. 1959, “Il metodo comparativo”, *Numen*, vol. 6, p. 10.

di vista storico, bisogna avvalersi della comparazione per rilevare quei processi storici che esaltano le differenze sostanziali ed il loro sviluppo, in modo tale da distinguere e individuare le singole formazioni. Non si deve porre dei limiti alla ricerca storica, nel senso che non si deve comparare esclusivamente un fenomeno religioso qualitativamente affine ad un altro; la comparazione necessita di confrontarsi con le differenti civiltà, in modo tale da constatare le concordanze di fatti storici per poi spiegarli, e le discrepanze da utilizzarsi per ricostruire una storia religiosa precedente dei vari popoli²⁴.

Il suo allievo Angelo Brelich, successivamente, elaborò la teoria metodologica del maestro e ne teorizzò una propria: si può iniziare dicendo che tralasciò il tentativo di dare una definizione classificatoria immutabile del concetto di religione, ben sapendo che questo termine è un prodotto storico della nostra civiltà²⁵ e come tale mutevole nel tempo. Si adoperò nel cercare una definizione che potesse essere funzionale agli scopi scientifici, evitando di irrigidire il concetto, mantenendolo plastico per poterlo applicare alle differenti sagomature della realtà²⁶: in questo modo è possibile verificare, di volta in volta, se nelle varie civiltà determinati fenomeni considerati storici possano essere indicati come religiosi²⁷. Imbrigliare il concetto di religione in un significato immutabile ed eterno, oltre ad uscire dalla storia, potrebbe rendere irricognoscibile oppure escludere un fatto che in una determinata cultura²⁸ ha una funzione religiosa, esclusivamente perché non rientra nei canoni preconfezionati del termine. A questo punto A. Brelich introdusse una questione fondamentale per rappresentare il concetto di religione, vale a dire la “funzione” dei fenomeni religiosi. Sosteneva che ciò che si può identificare come evento religioso, in ogni cultura ha una funzione determinata dalle differenti esigenze che gli appartenenti di una società si trovano a dover soddisfare, mirando a controllare attraverso istituzioni, riti, culti e tutte quelle azioni denominate “religiose”, quei fenomeni che non appartengono al dominio dell’uomo in una

²⁴ Sabbatucci, D. 1963, “Pettazzoni”, *Numen*, vol. 10, pp. 3-4.

²⁵ Il concetto di religione si è costituito all’interno della civiltà occidentale. Tra i popoli antichi o quelli convenzionalmente chiamati primitivi questo concetto e il termine stesso non esistono. Brelich, A. 1979, “*Storia delle religioni, perché?*”, Liguori, Napoli, p. 140.

²⁶ Ibid., p. 162.

²⁷ Xella, P. 2005, “Laici e cattolici alla scuola di R. Pettazzoni”, in *Angelo Brelich e la storia delle religioni: temi, problemi e prospettive: atti del convegno di Roma, C.N.R., 3-4 Dicembre 2002*, ed. M. G. Lancellotti & P. Xella, Essedue, Verona, pp. 29-30.

²⁸ In certe culture un fatto può avere una funzione religiosa mentre per un’altra lo stesso fatto non ne ha alcuna. Ibid. pp. 30-31.

realtà considerata non umana²⁹. Inoltre, bisogna tener presente il concetto di “riplasmazione” che prende avvio dall’idea di “sopravvivenza” delle teorie evoluzionistiche. Gli evoluzionisti, che interpretavano la storia come un continuo progresso che tende all’infinito, non riuscivano a spiegare quegli elementi del passato di una cultura reminiscenti in quella del presente, perciò definirono tali elementi come sopravvivenze, cioè relitti del passato che una civiltà porta con sé senza che questi abbiano più alcun significato nel presente. Se è vero quel che si è detto sulla funzione di un fenomeno culturale e religioso, ci si accorge che vi è una contraddizione in termini. Infatti, i funzionalisti poi smentirono questa teoria, affermando che tutto quello che in una cultura viene mantenuto lo si conserva perché ha una sua utilità, una propria funzione. Brelich adottò tale teoria del funzionalismo facendone un metodo di studio, difatti queste “sopravvivenze” culturali che nelle civiltà si mostrano “riplasmate” e investite di una nuova funzione sono delle “spie luminose” da seguire per conoscerne il passato e comprenderne il presente³⁰. Da ciò si desume l’altro tema principale che racchiude il concetto di religione: la funzione di “conferimento di senso” all’interno dell’immaginario collettivo di una civiltà, ossia razionalizzare³¹ una determinata funzione del fenomeno religioso all’interno del mondo culturale di un popolo³². Il concetto è illustrato chiaramente dalle sue parole:

«Evidentemente non si tratta di un controllo semplicemente tecnico (che, prima o poi, risulterebbe illusorio), ma soprattutto di ricondurre alla portata dell’uomo ciò che è umanamente incontrollabile, investendolo di valori umani, attribuendogli un significato, per giustificare e, con ciò, rendere accettabili e possibili gli sforzi indispensabili all’esistenza»

(Brelich 1979: 162)³³

²⁹ Massenzio, M. 1998, “Storia delle religioni e antropologia”, in *Manuale di storia delle religioni*, ed. G. Filoramo, M. Massenzio, M. Raveri & P. Scarpi, Laterza, Bari, p. 542.

³⁰ Lancellotti, M. G. 2005, “Il metodo comparativo nell’opera di Angelo Brelich”, in *Angelo Brelich e la storia delle religioni: temi, problemi e prospettive: atti del convegno di Roma, C.N.R., 3-4 Dicembre 2002*, ed. M. G. Lancellotti & P. Xella, Essedue, Verona, pp. 53-54.

³¹ Brelich specifica che questi sforzi non sono pienamente coscienti, e che anzi la piena coscienza di una credenza fondata dall’uomo né causerebbe la scomparsa. Inoltre specifica che non si tratta di un meccanismo connotato esclusivamente alla religione. Brelich, A., 1979, “*Storia delle religioni, perché?*”, Liguori, Napoli, p. 163.

³² Xella, P., 2005 “Laici e cattolici alla scuola di R. Pettazzoni”, in *Angelo Brelich e la storia delle religioni: temi, problemi e prospettive: atti del convegno di Roma, C.N.R., 3-4 Dicembre 2002*, ed. M. G. Lancellotti & P. Xella, Essedue, Verona, p. 31.

³³ Brelich, A., 1979, “*Storia delle religioni, perché?*”, Liguori, Napoli, p. 162.

In queste poche righe, si comprende come Brelich abbia arricchito la definizione di Pettazzoni, il quale ha avuto il grande merito di riconoscere la religione come creazione culturale, tuttavia senza specificare come questa si esprimesse. Per terminare il discorso su cosa fosse per Brelich la religione, si può dire che per lui era sostanzialmente un fenomeno storico-culturale, creato dall'uomo per l'uomo, figlio della sua creatività, inserito coerentemente in un sistema di pensiero, con la funzione di rispondere all'esigenza di controllare gli aspetti incontrollabili della realtà, cioè privi di un significato in sé³⁴, ordinando il mondo conferendo valore alla realtà.

Questa parte dedicata all'idea di religione del Brelich è fondamentale per comprendere il suo metodo di studio delle religioni. Esso si fonda su due principi cardine. Il primo è determinato dall'approccio prettamente storico: la storia studia il momento particolare ed irripetibile, ma non è la storia evenemenziale avulsa da tutte le sue implicazioni ad interessare lo studioso, non è l'evento in sé che determina l'importanza di ciò che accade nella storia, piuttosto è sull'analisi dei processi storici su cui bisogna porre l'attenzione, così da individuare le cause e i processi che hanno portato ad un tale evento e gli effetti che successivamente ha provocato nella cultura di un popolo³⁵.

«è la storia che mostra cosa ne è stato fatto nei vari tempi e spazi dell'esistenza umana, che cosa, come, e perché»

(Brelich 1972: 17)³⁶

Il secondo fulcro su cui fa leva il metodo di A. Brelich è l'unità della storia umana sotto un profilo storico. L'uomo si differenzia dalle altre specie presenti sulla terra perché in grado di creare una propria cultura, infatti circa un milione di anni fa, in un'unica zona geografica, il primo gruppo umano si affrancò dallo stato naturale passando a quello culturale³⁷, ossia iniziò a creare e utilizzare strumenti, utilizzò il

³⁴ Xella, P., 2005, "Laici e cattolici alla scuola di R. Pettazzoni", in *Angelo Brelich e la storia delle religioni: temi, problemi e prospettive: atti del convegno di Roma, C.N.R., 3-4 Dicembre 2002*, ed. M. G. Lancellotti & P. Xella, Essedue, Verona, p. 32.

³⁵ Brelich, A. 1972, "Perché storicismo e quale storicismo?", *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, vol. 41, pp. 15-25.

³⁶ Ibid., p. 17.

³⁷ Ovviamente l'uomo continuò e continua a rientrare nello stato di natura, ciò comportò uno stato perenne di conflitto, tutt'ora in atto, tra "natura" e "cultura" ed è proprio lo sforzo dell'uomo nel

fuoco, si diede delle norme sociali, probabilmente creò le prime forme di fenomeni religiosi³⁸; in sostanza produsse quelle proprietà umane che si definiscono culturali. Col passare del tempo questo “gruppo originario” si ampliò e conseguentemente alcuni nuclei di persone se ne distaccarono formando altri gruppi, i quali un po’ per volta colonizzarono tutta la terra. Portarono con loro il “bagaglio” culturale del “vecchio” gruppo di appartenenza, da una parte modificandolo in base alle problematiche determinate dalle nuove condizioni in cui si trovavano, dall’altra mantenendo quegli elementi del proprio “patrimonio” culturale funzionali alle esigenze di ogni “nuovo” gruppo³⁹. Ultimo ma non per questo meno importante, vi è l’aspetto dell’incontro-scontro dei vari gruppi, i quali avevano già elaborato una loro cultura unica ed originale, ma tramite questi contatti avviene⁴⁰ quel che si definisce “*diffusione*” di elementi culturali, che potevano essere accolti oppure no dai vari gruppi in contatto: ciò è dovuto ad una questione prettamente funzionale, vale a dire se una cultura riscontra un vantaggio nell’adottare uno o più elementi da un’altra⁴¹.

«Così si spiegano [...] sia certi caratteri comuni all’intera umanità [...], sia altri riservati a certe civiltà [...], e così si spiega, d’altra parte, il fatto che ogni singola civiltà è, nel concreto, unica e irripetibile, dati gli infiniti fattori storici dal cui lungo e complesso gioco ognuna è sorta»

(Brelich 1979: 252-3)⁴²

Dall’incontro di questi due principi nasce lo strumento della comparazione, infatti

superarlo a renderlo storico. Xella, P. 2005, “Laici e cattolici alla scuola di R. Pettazzoni”, in *Angelo Brelich e la storia delle religioni: temi, problemi e prospettive: atti del convegno di Roma, C.N.R., 3-4 Dicembre 2002*, ed. M. G. Lancellotti & P. Xella, Essedue, Verona, p. 33.

³⁸ In tutte le civiltà ad oggi conosciute, sia passate che presenti, c’è stato e c’è una qualche forma di religione. I “tabù” e i “riti di passaggio” sono i fenomeni religiosi attestati in tutte le culture conosciute, seppure con i loro particolarismi. E’ fondamentale però tenere presente quanto poco si sappia sulle culture preistoriche, ad oggi non si può affermare con certezza che loro avessero qualche tipo di religione. Brelich, A. 1979, “*Storia delle religioni, perché?*”, Liguori, Napoli, p. 253.

³⁹ Brelich, A. 1979, “*Storia delle religioni, perché?*”, Liguori, Napoli, pp. 250-251.

⁴⁰ Tutt’oggi si verifica questo fenomeno, non è una peculiarità dei popoli del passato, è una “regola” dei contatti tra le civiltà. Banalizzando la questione si può prendere l’esempio della musica Rock americana ed inglese diffusasi nel nostro paese tra gli anni ‘60 e ‘70.

⁴¹ Ibid., p. 251.

⁴² Ibid., pp. 252-253.

per Brelich è l'unico modo possibile per far luce sulla storia di una religione⁴³.

Anche qui è necessario fare una premessa: per la comparazione è fondamentale utilizzare, come già fece Pettazzoni, tutti quei preziosi dati etnologici registrati dagli antropologi⁴⁴. Inoltre lo studioso di storia delle religioni dovrebbe avere una preparazione il più ampia possibile nella conoscenza di tutte le religioni e culture, ovviamente sempre nei limiti delle possibilità umane, dato che è assurdo pensare che una singola persona possa avere una siffatta completa conoscenza⁴⁵. Brelich pensava che lo storico delle religioni in questo modo partisse da un punto di vista privilegiato rispetto allo specialista di una singola civiltà, perché in grado, grazie anche all'acquisizione degli strumenti storici, filologici e archeologici, di avere una visione più ampia del fenomeno religioso, potendolo comparare tra le differenti culture, al fine di riscontrarne il processo storico che ha trasformato tale evento⁴⁶. Per di più ogni singola religione deve essere messa in relazione col contesto culturale della civiltà a cui appartiene⁴⁷, poiché è interconnessa agli altri elementi strutturali della società⁴⁸.

Chiariti alcuni punti cardine del pensiero dello studioso ungherese su come si debba affrontare lo studio delle religioni, si evince cosa fosse il suo metodo storico comparativo⁴⁹. L'indagine inerente ad un fenomeno religioso e ad una religione prende avvio dal presupposto che la cultura è azione e creazione, perciò si deve ricercare il processo creativo che ha trasformato nel lungo arco temporale della sua storia ciò che inizialmente una cultura possedeva⁵⁰. Bisogna cogliere il rapporto tra lo strato più antico di un fenomeno e tra quello che invece è nuovo⁵¹. Infatti nessun prodotto culturale, quindi nemmeno la religione, è sorto così dal nulla come se fosse un'apparizione, ma ha sempre dietro di sé un precedente, che può essere sia interno

⁴³ Ibid., pp. 253-254.

⁴⁴ Xella, P. 2005, "Laici e cattolici alla scuola di R. Pettazzoni", in *Angelo Brelich e la storia delle religioni: temi, problemi e prospettive: atti del convegno di Roma, C.N.R., 3-4 Dicembre 2002*, ed. M. G. Lancellotti & P. Xella, Essedue, Verona, p. 34.

⁴⁵ Ibid., p. 32.

⁴⁶ Brelich, A. 1979, "Storia delle religioni, perché?", Liguori, Napoli, pp. 224-257.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Prendo ad esempio Brelich, A., "Tabù, miti e società: economia e religione nell'analisi delle culture", (a cura di Nieri, C.) 2007, Dedalo, Bari, in cui si dimostra una stretta connessione tra alcuni fenomeni religiosi dei Trobriandesi e dei Boscimani e la loro struttura socio-economica.

⁴⁹ Nella storia degli studi delle religioni, e non solo, ci sono state differenti scuole di pensiero su cosa fosse il metodo storico comparativo e la sua applicazione.

⁵⁰ Brelich, A., "La metodologia della scuola di Roma", in *Mitologia, Politeismo, Magia: e altri studi di storia delle religioni, 1956-1977*, (a cura di Xella, P.) 2002, Liguori, Napoli, p. 163.

⁵¹ Ibid., p. 150.

alla medesima civiltà o essere stato importato dall'esterno⁵². Ora, se un dato fenomeno viene modificato, a volte stravolto, avviene sempre perché la condizione mutata della società lo richiede, questo genera uno scontro tra la conservazione del prodotto culturale e l'innovazione di quest'ultimo: questi due sforzi, entrambi creativi, sono interconnessi l'uno all'altro, separatamente non posso esistere⁵³. Per capire ogni singolo prodotto culturale è necessario individuare i rapporti tra queste due azioni mettendo a confronto la situazione passata con quella presente, volgendo lo sguardo verso le soluzioni scelte da altre civiltà in situazioni simili, comparandole, e stabilire il significato della trasformazione che da una situazione precedente ha condotto a quella attuale⁵⁴. Le culture devono essere studiate sia a livello sincronico che diacronico per comprendere gli elementi di continuità e di novità e osservare ciò che li lega assieme⁵⁵. È fondamentale per comprendere i processi di formazione di un fenomeno religioso, o più in generale di una religione, individuare e poi far risaltare le differenze che si colgono attraverso la comparazione di eterogenee religioni; tali dati di originalità servono proprio per rintracciare la storia di queste diversità, ossia il motivo per il quale una civiltà ha compiuto una determinata scelta mentre un'altra ha elaborato un sistema diverso. La comparazione deve evidenziare gli elementi comuni tra le differenti religioni delle varie culture e così trovare i motivi degli elementi discordanti attraverso le specifiche ragioni storiche⁵⁶.

«La ricerca del comparabile diventa, anzitutto ricerca delle ragioni storiche cui la comparabilità è dovuta: ma poi, rendendosi sempre più lucidamente conto del fatto che comparabilità non significa mai identità, il comparativista si trova anche di fronte al compito di individuare le ragioni, ugualmente storiche, per cui le formazioni comparabili non si riducono a questo loro aspetto, ma sono anche risultati di singoli, unici e irripetibili processi creativi, risolutori di situazioni in ogni caso differenti»

(Brelich 1969: 16)⁵⁷

⁵² Ibid., p. 149.

⁵³ Brelich, A. 1972, "Perché storicismo e quale storicismo?", *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, vol. 41, p. 23.

⁵⁴ Brelich, A., "La metodologia della scuola di Roma", in *Mitologia, Politeismo, Magia: e altri studi di storia delle religioni, 1956-1977*, (a cura di Xella, P.) 2002, Liguori, Napoli, pp. 149-163.

⁵⁵ Lancellotti, M. G. 2005, "Il metodo comparativo nell'opera di Angelo Brelich", in *Angelo Brelich e la storia delle religioni: temi, problemi e prospettive: atti del convegno di Roma, C.N.R., 3-4 Dicembre 2002*, ed. M.G. Lancellotti & P. Xella, Essedue, Verona, p. 54.

⁵⁶ Ibid., pp. 54-71.

⁵⁷ Brelich, A. 1969, "Premessa al vol. 40", *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, vol. 40, p. 16.

Una questione di terminologia

*«It is obvious that whichever way one imagines religion and the study of it,
it will not be possible to do so without the activity of comparison,
without the evaluations of resemblances and differences,
without generalizations and “even” without universals»*
(Jensen 2001: 248-9)⁵⁸

L'espressione “sacrificio umano” si basa sul presupposto del termine “sacrificio”. L'aggettivo “umano” si utilizza per indicare chi subisce l'azione del sacrificare, qualifica morfologicamente il soggetto del sacrificio, ossia designa il fenomeno religioso del sacrificare.

Il termine “sacrificio” richiama alla mente la nozione di azione sacra, la sua etimologia ci indica l'origine di questa parola nel termine latino *sacrificium*, composto dal sostantivo *sacer* “sacro” e dal verbo *facere* “fare”: ciò racchiude l'idea dell'azione religiosa di sacralizzare o consacrare l'oggetto del sacrificio⁵⁹. Esso subisce un cambiamento o meglio, una trasformazione, passando da uno status ad un altro⁶⁰. Questo termine spesso viene rimpiazzato con “offerta”, presentazione di un dono⁶¹. Nella storia degli studi ci sono state differenti definizioni del fenomeno “sacrificio”⁶² ed essendo una definizione, come il

⁵⁸ Jensen, J., S. 2001, “Universals, General Terms and the Comparative Study of Religion”, *Numen*, vol. 48, n. 3, pp. 248-249.

⁵⁹ Henninger, J. 1987, “Sacrifice”, in *The Encyclopedia of Religion*, vol. XIII, ed. Eliade, M., Macmillan pub. co. New York, p. 544.

⁶⁰ La trasformazione dell'oggetto sacrificato avviene tramite il passaggio da un piano profano ad uno sacro, o viceversa. Un esempio di passaggio da sacro a profano dell'oggetto sacrificato è l'«offerta primiziale» compiuta da certi popoli i quali ritengono che il frutto del proprio lavoro appartenga al mondo sacro, al sovrumano. Prima di poter consumare un determinato prodotto hanno la necessità di “desacralizzarlo”, compiendo varie procedure rituali così da spostarne la sacralità sulla parte sacrificata e poter consumare l'altra trasferita nell'ambito profano. Il caso opposto, in cui l'oggetto del sacrificio da “profano” diventa “sacro”, si definisce “sacrificio-dono”: ciò che si offre appartiene all'uomo che lo dona per relazionarsi col mondo sovrumano e, per questo motivo sente la necessità di “consacrare” tale dono. Brelich, A. 2003, “Introduzione alla storia delle religioni”, Edizioni dell'Ateneo, Roma, pp. 45-47.

⁶¹ Henninger, J. 1987, “Sacrifice”, in *The Encyclopedia of Religion*, vol. XIII, ed. M. Eliade, Macmillan pub. co. New York, p. 544.

⁶² E. B. Tylor riteneva che il sacrificio fosse un *do ut des*, si sacrifica per ottenere qualcosa in cambio. Per W. Schmidt il sacrificio-dono invece è un omaggio, ha valore di ringraziamento nei confronti l'essere venerato. W. R. Smith sosteneva che l'origine di tale fenomeno risiedesse nei riti totemici: per le tribù totemiche era vietato mangiare l'animale totem. In alcune circostanze, però, questo pasto avveniva quindi il “sacrificio” doveva essere un tentativo di comunione con la divinità tribale e di rinnovamento della comunità. H. Hubert e M. Mauss pensavano che il sacrificio permettesse

concetto di “religione” di cui sopra, è esso stesso un prodotto storico della nostra cultura⁶³, ciò nonostante per studiare una qualsiasi materia è necessario l’utilizzo di termini generali e di concetti universali⁶⁴. Ciò che mi interessa è se quello di cui parlerò nei prossimi capitoli sia un fenomeno religioso in cui si possa utilizzare il termine “sacrificio”, più precisamente “sacrificio umano”, oppure se se ne debba utilizzare un altro. Qui risiede il motivo di questo discorso sulla terminologia. Nella breve definizione di “sacrificio” ho volutamente tralasciato un elemento categorizzante di tale termine per riportarlo ora: vale a dire che un “rito” si può ascrivere con l’appellativo di “sacrificio” solo se il “dono”, in questo caso le vittime umane, è destinato ad un “essere soprannaturale” con cui chi offre tenta di entrare in rapporto⁶⁵. Altro elemento fondamentale da tenere presente è che un “sacrificio umano” è un “rito culturale”, nel senso che si inserisce nel culto rivolto ad un essere sovrumano, tale “rito” ha la funzione di coltivare i rapporti tra l’entità soprannaturale e la comunità, ed è per questo perenne⁶⁶.

Come si possono chiamare dunque quei “riti” in cui vi è una o più vittime che però non hanno nessun destinatario sovrumano? Il termine è racchiuso nel concetto francese di “*anthropoctonie*”⁶⁷ che esprime il senso di “*mise à mort d’êtres humains lors de procédures ritualisées*”⁶⁸, in italiano lo definiremmo “uccisioni rituali”⁶⁹.

all’uomo di entrare in contatto col sacro; il dono del sacrificio porterebbe, a sua volta, l’essere sovrumano nel mondo profano. Per A. E. Jansen il sacrificio-dono invece nasce come derivato dei miti delle culture degli agricoltori, che tramite l’uccisione di uomini e animali, e altri riti, riproducevano gli avvenimenti del tempo mitico, in cui con l’uccisione della divinità *dema* si ottenevano le piante coltivate dagli uomini, fuoriuscite dal suo corpo. Questi sono solo alcuni esempi. Ibid. pp. 550-554.

⁶³ Brelich, A. 2003, “*Introduzione alla storia delle religioni*”, Edizioni dell’Ateneo, Roma, p. 44.

⁶⁴ Il mondo è multiculturale e il suo studio è multidisciplinare, ma per studiarlo si ha bisogno di forme di linguaggio condiviso. Gli “universali” garantiscono la comparabilità senza implicare l’identità. I termini e concetti “universali” sono sempre stati interpretati come antistorici, ma essi stessi sono un prodotto umano quindi storico. Sono necessari per passare dal generale al particolare. Jensen, J. S. 2001, “Universals, General Terms and the Comparative Study of Religion”, *Numen*, vol. 48, n. 3, pp.238-266.

⁶⁵ Henninger, J. 1987, “Sacrifice”, in *The Encyclopedia of Religion*, vol. XIII, M. Eliade, Macmillan pub. co. New York, p. 544.

⁶⁶ Brelich, A. 2003, *Introduzione alla storia delle religioni*, Edizioni dell’Ateneo, Roma, p. 31.

⁶⁷ Volokhine, Y. 2013, “Observations sur l’anthropoctonie. Le débat sur les «sacrifices humains» en Égypte ancienne”, in *Sacrifices Humains: dossiers, discours, comparaisons: actes du colloque tenu à l’Université de Genève, 19-20 mai 2011*, ed. A. A. Nagy & F. Prescendi, Brepols, Turnhout 2013, p. 41.

⁶⁸ Ibid.

⁶⁹ Brelich, A. 1967, “*Presupposti del sacrificio umano*”, Edizioni dell’Ateneo, Roma, p. 12.

Questo fenomeno rientra a pieno titolo nei “riti” definiti “autonomi”⁷⁰, cioè azioni rituali che non hanno alcuna relazione con esseri soprannaturali⁷¹.

Nei capitoli successivi utilizzerò l’espressione appena descritta, e si comprenderà nello specifico il perché di tale decisione; oltre alla questione terminologica è importante l’ausilio della definizione “uccisioni rituali” ai fini di questo lavoro per circoscrivere la categoria ed analizzare il fenomeno storicamente.

⁷⁰ Ibid.

⁷¹ Brelich, A. 2003, “*Introduzione alla storia delle religioni*”, Edizioni dell’Ateneo, Roma, p. 31.

Il caso del Cimitero Reale di Ur

Il ritrovamento dell'antica città di Ur

«Poi Terakh prese Abramo suo figlio e Lot,
figlio di Haran, figlio cioè di suo figlio,
e Sarai sua nuora, moglie di Abramo suo figlio,
e li fece uscire da Ur dei Caldei per andare nella Terra di Canaan»
(Genesi 11,27-12,4)⁷²

La scoperta di Ur la si deve a J. E. Taylor, console britannico presso la città irachena di *Basra* che, nella metà del XIX secolo, intuì che la collinetta denominata con il termine arabo *Tell el-Muqaiyir*, “Collina del bitume”, potesse essere un importante sito archeologico del passato. Grazie al rinvenimento di alcuni documenti in carattere cuneiforme e, in seguito, alla traduzione di essi, si poté riconoscere in quelle rovine l'antica città sumerica di Ur⁷³. Tale nome, in modo particolare a quell'epoca⁷⁴, rimandava al racconto della Genesi in cui si fa menzione del luogo in cui nacque Abramo, la Ur dei Caldei⁷⁵: si può perciò immaginare l'interesse che, fin da subito, suscitò la scoperta. I primi sondaggi sul sito si svolsero negli ultimi anni dell'800 ad opera dell'Università di Pennsylvania, e proseguirono nel 1918 quando furono affidati a R. Campbell-Thompson, ex funzionario del British Museum; tra il 1918 ed il 1919 il museo londinese delegò a H. R. Hall l'indagine a *Tell el-Muqaiyir*, che però presto si interruppe per mancanza di fondi. Fu così che

⁷² Garofalo, S. 1961, “*La sacra bibbia tradotta dai testi originali e commentata*”, Marietti, Torino, Gen. 11,27-12,4.

⁷³ Pinnock, F. 1995, “*Ur: La città del dio-luna*, Laterza”, Roma, p. 7.

⁷⁴ L'archeologia nel Vicino Oriente prende vigore durante il XIX secolo dalla ricerca dei toponimi biblici, con l'attrattiva suggestiva di dare un valore storico alla narrazione biblica.

⁷⁵ In seguito al ritrovamento degli archivi di Ebla, prestigiosa città semitica della Siria occidentale, sono sorti profondi dubbi sulla legittimità dell'identificazione della Ur biblica con la Ur sumerica: è più verosimile pensare che nel libro della Genesi si faccia riferimento ad *Uru*, città menzionata nei testi degli Archivi eblaiti e situata nelle vicinanze di Kharran, città in cui l'Antico Testamento dice che si stabilì la famiglia di Abramo prima di dirigersi verso la terra indicata da *Yahve*. Pettinato, G. 1994, “*I Sumeri*”, Rusconi, Milano, p. 14.

nel 1922, la collaborazione anglo-americana fra il Museo dell'Università di Pennsylvania e il British Museum, condusse in Iraq l'archeologo C. L. Woolley al quale fu affidato il compito di eseguire uno scavo intensivo e metodico per riportare alla luce la città di Ur e, in modo particolare, i vari reperti che questo sito aveva da offrire: secondo un malcostume dell'epoca, gli oggetti rinvenuti nel corso delle campagne di scavo diventavano proprietà degli enti che ne avevano finanziato le ricerche, arricchendo, così, le sale dei musei, in questo specifico caso il Museo dell'Università di Pennsylvania e il British Museum. L'archeologo inglese condusse sette campagne di scavo fino all'interrompersi del suo lavoro nel 1934, dovuto all'entrata in vigore di una legge che negava l'esportazione dei ritrovamenti archeologici dall'Iraq⁷⁶, impedendogli di portare a termine il suo lavoro.

Il Cimitero Reale

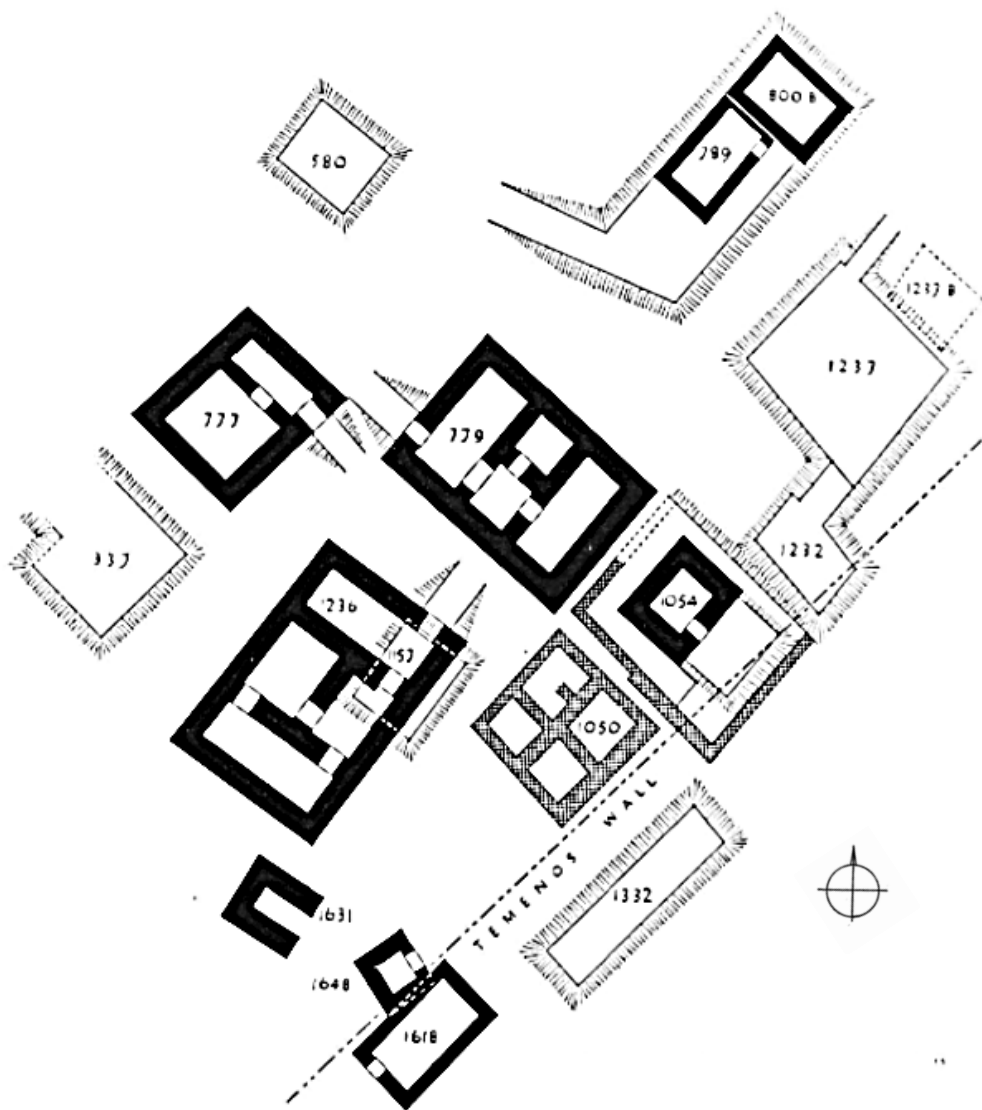
L'area cimiteriale, individuata nel corso della prima campagna di scavo, nel 1922, e indagata sistematicamente a partire dall'autunno del 1926, si trova nel lato sud-orientale della zona occupata da quel che viene denominato *temenos* neobabilonese, al di sotto del recinto costruito da *Nabucodonosor II*⁷⁷. La ricostruzione della stratigrafia generale delle tombe fu un'impresa ardua: Woolley stesso la riteneva inaffidabile poiché esse furono scavate in maniera disordinata e senza una programmazione precisa; inoltre, nello strato superiore a quello in cui furono individuate le prime tombe, caratterizzato dalla presenza di cumoli di detriti, e definito dall'archeologo "Seal Impression Strata", furono ritrovati numerosi sigilli ed impronte di sigilli. Woolley riuscì a stabilire una cronologia relativa basandosi sulla sequenza delle poche tombe direttamente sovrapposte, le quali vennero scavate susseguentemente l'una all'altra e, con l'ausilio dei manufatti ritrovati al loro interno, fu in grado di determinare, tramite la comparazione dei reperti, la cronologia anche di quelle sepolture che presentavano una stratigrafia meno chiara. Tale metodo consentì di stilare una cronologia relativa attendibile, grazie alla quale fu chiaro che il Cimitero, del quale sono state scavate 1850 tombe, fu in uso in tre

⁷⁶ Pinnock, F. 1995, "*Ur: La città del dio-luna*", Laterza, Roma, pp. 8-9.

⁷⁷ Secondo sovrano dell'Impero Neobabilonese (634 a.C. ca. – 562 a.C. ca.).

diverse fasi denominate dall'archeologo inglese come: Protodinastica, Seconda Dinastia e Sargonide. Oggi sappiamo che le tre fasi in cui fu in uso il Cimitero coprono il periodo di tempo che, dal Protodinastico IIIA (2600-2450 a.C. ca.), giunge fino al Periodo di Ur III (2112-2050 a.C.ca.). Alla luce di ciò è possibile affermare che il Cimitero fu utilizzato per seicento anni circa, ossia dal 2650 a.C. al 2050 a.C.⁷⁸.

Le sepolture più antiche, sedici, risalgono alla I dinastia di Ur (2550-2340 a.C. ca.).



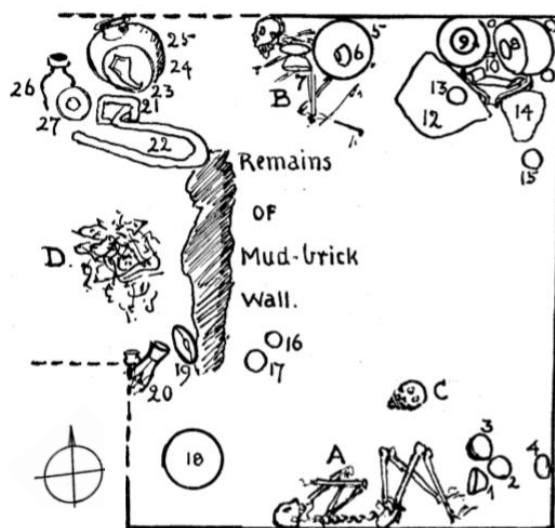
Pianta del Cimitero Reale di Ur
(Zettler 1998: 21; fig. 20).

⁷⁸ Pollock, S. 1985, "Chronology of the Royal Cemetery of Ur", *Iraq*, vol. 47, pp. 129-158.

A queste tombe è stato attribuito l'appellativo di “Cimitero Reale” poiché la ricchezza dei corredi funebri ritrovati, il particolare rituale funerario riscontrato, le iscrizioni su alcuni sigilli cilindrici e impronte di sigilli, uno dei quali riporta il nome *Mesaneпада*, con l'appellativo *Lugal*, Re, hanno fatto ritenere che al suo interno fossero seppelliti personaggi di stirpe reale⁷⁹. Di questo sovrano si fa menzione nella “Lista Reale Sumerica⁸⁰”, dove è citato come fondatore della I Dinastia di Ur. La maggior parte delle altre tombe, che coprono un arco cronologico piuttosto ampio, dai quattro ai cinquecento anni, contengono invece le sepolture di persone non appartenenti alla famiglia reale, che si possono definire “privati”. Infine fanno parte del Cimitero tre mausolei risalenti alla III dinastia della città⁸¹.

Le tombe della I dinastia

La prima tomba scoperta da Woolley fu quella successivamente denominata PG/337: le condizioni di conservazione al momento del ritrovamento non erano buone anche a causa del saccheggio che l'aveva interessata nell'antichità. Della camera di sepoltura originaria erano rimaste solo scarse tracce di muri in mattoni crudi. Sul suolo della tomba, ai lati della camera, erano adagiate delle stuoie su cui erano posizionati gli oggetti di corredo, sopravvissuti al saccheggio, e i resti di tre corpi. Il primo scheletro, A, è stato rinvenuto in pessimo stato di conservazione, lo scheletro B si presentava in condizioni migliori rispetto al precedente, ma il più sfortunato era certamente il terzo scheletro, C, del quale è rimasto soltanto il teschio,



PG/337
(Woolley 1934a: fig. 1)

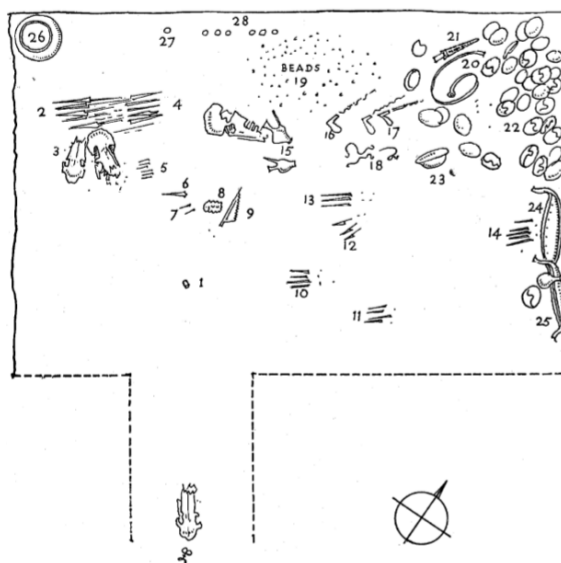
⁷⁹ Pinnock, F. 1995, “*Ur: La città del dio-luna*”, Laterza, Roma, p. 118.

⁸⁰ Jacobsen, T. 1939, “*The Sumerian King List*”, The University of Chicago press, Chicago.

⁸¹ Pinnock, F. 1995, *Ur: La città del dio-luna*, Laterza, Roma, p. 118.

probabilmente di un bambino. Tra gli oggetti di corredo⁸² di questa tomba merita particolare attenzione un pettine fermacapelli, nei pressi del quale però non sono stati individuati resti di ossa: è possibile ipotizzare che esse non siano state rinvenute a causa del loro deterioramento, oppure, che questo oggetto fosse posto in qualità di sola offerta, e dunque non indossato dal defunto, usanza dimostrata anche da diversi ornamenti personali femminili rinvenuti in un'altra tomba, PG/755. La ricchezza degli oggetti del corredo di questa sepoltura hanno indotto a ritenere che si trattasse di ad una tomba reale, anche se di ridotte dimensioni⁸³.

La tomba PG/580, la prima tra quelle qui in esame che dà un'idea della ricchezza delle sepolture del Periodo Protodinastico, ha restituito una serie molto ricca di manufatti⁸⁴, rinvenuti sulle stuoie della tomba a fossa. Nel *dromos* sono stati rinvenuti due teschi di bue che, secondo Woolley, erano aggiogati ad un carro come nel caso di un altro rinvenimento in questa tomba, in cui vi erano resti frammentari di un bue e parti in legno che dovevano presumibilmente appartenere ad un carro. All'interno di PG/580, però, non sono



PG/580
(Woolley 1934a: fig. 4)

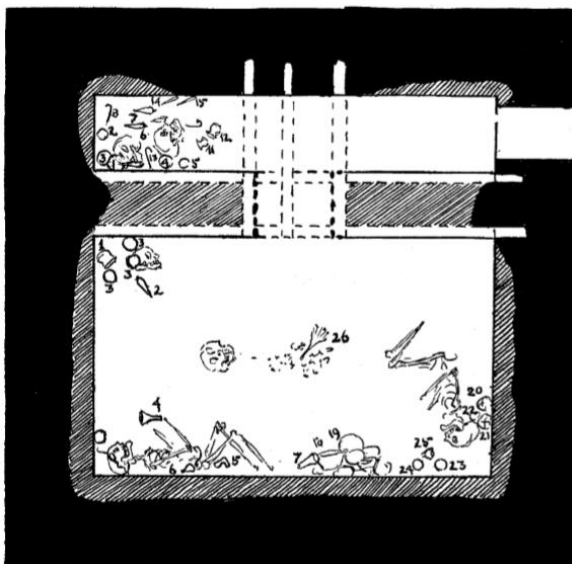
⁸² Il corredo funebre era composto da diversi vasi in rame, argilla e pietra, da una lampada d'argento, da una cintura sempre in argento, e gioielli in corniola, argento, oro e lapislazzuli. Inoltre sono stati rinvenuti un sigillo cilindrico in lapislazzuli e un piccolo amuleto d'oro raffigurante un toro. Woolley, L. C. 1934a, *Ur Excavations, v. II: The Royal Cemetery. A report on the Predynastic and Sargonid graves excavated between 1926 and 1931*, British Museum and the University Museum of Pennsylvania, London, pp. 44-45.

⁸³ Woolley, L. C. 1934a, *Ur Excavations, v. II: The Royal Cemetery. A report on the Predynastic and Sargonid graves excavated between 1926 and 1931*, British Museum and the University Museum of Pennsylvania, London, pp. 43-46.

⁸⁴ All'interno di PG/580 sono state rinvenute lame e punte di giavellotti in bronzo ed elettro, punte di freccia, una testa di mazza in rame, ceselli di rame ed oro, e fasce d'oro che decoravano gli animali da traino. Inoltre furono ritrovate molte perle d'oro, lapislazzuli e corniola che dovevano essere parte di collane appartenenti al defunto, una cintura di cuoio decorata in argento a cui era legato un fodero in oro che conteneva una spada, anch'essa d'oro, la cui elsa era impreziosita con lapislazzuli. Facevano parte del corredo anche braccialetti in rame, orecchini in argento e oro, un anello d'oro lavorato a *cloisonné* di lapislazzuli ed un astuccio d'oro che conteneva piccoli anelli in argento; vasellame in rame e un solo vaso di pietra, piccole figurine di intarsi in conchiglia. Infine un sigillo cilindrico in lapis sul quale era inciso "*signora del Dio*". Ibid. pp. 46-53.

stati rinvenuti resti umani: si può comunque presumere, in base agli oggetti di corredo recuperati e agli elementi pertinenti alle acconciature, che al suo interno vi fosse sepolto un personaggio maschile⁸⁵.

PG/777, accuratamente allineata ai punti cardinali, era interamente costruita in pietra. L'entrata, situata in prossimità dell'angolo nord-est della tomba, era preceduta dal *dromos* che si presentava con una leggera pendenza, e conduceva alla porta di ingresso della camera sepolcrale. L'accesso a questa tomba era stato sigillato tramite una serie di pietre unite ad una malta fangosa: ciò, come negli altri casi, non ne ha impedito il saccheggio



PG/777
(Woolley 1934a: fig. 6)

anche se una parte del corredo è sfuggito ai ladri ed è giunta fino ad oggi. Nell'angolo nord-ovest una fossa intagliata nella parete conteneva le ossa di tre uomini armati di lance e, nel *dromos*, ce n'era un quarto: probabilmente questi erano i corpi dei soldati di guardia; gli oggetti ritrovati in questo ambiente, destinato ad accogliere i corpi dei servitori, non erano di grande valore⁸⁶, ed è quello che ci si aspetterebbe da una tomba di servitori. Da questa anticamera si giungeva alla camera principale in cui il corpo del defunto era posto nell'angolo sud: è possibile ipotizzare, vista la natura degli oggetti connessi al corpo⁸⁷, che si trattasse di una donna, probabilmente una cortigiana. Al centro della camera vi erano frammenti di cranio presumibilmente anche in questo caso di donna, accompagnati da una collezione di gioielli⁸⁸. Di quest'ultima sepoltura è difficile dire se si trattasse del

⁸⁵ Ibid.

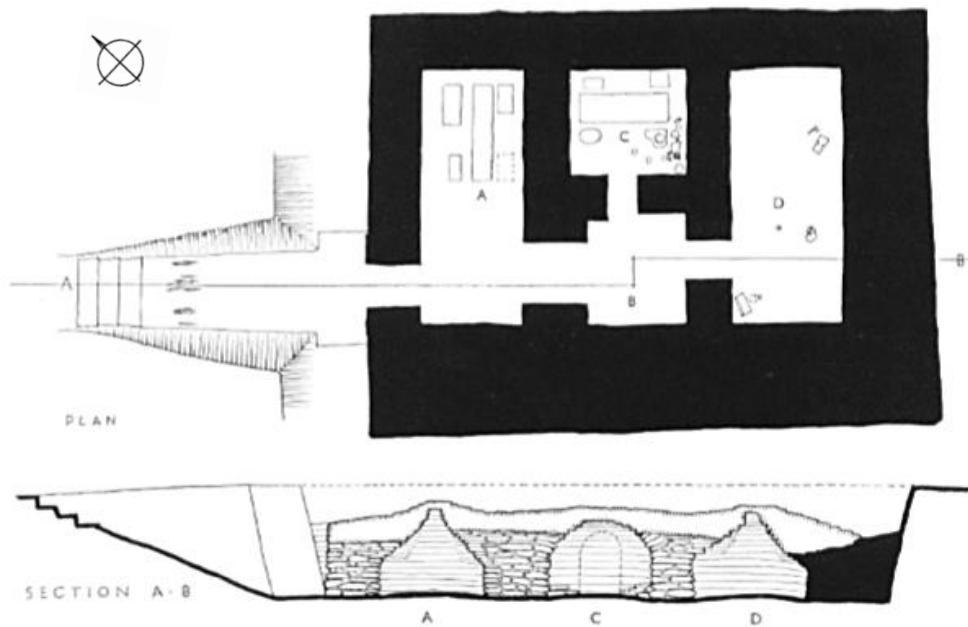
⁸⁶ Si trattava infatti di vasellame in rame.

⁸⁷ Un orecchino d'argento ed uno in rame, un filo di perle in oro, corniola e lapislazzuli, tre ciotole, delle quali due in calcare e una d'argilla, un vaso d'argilla rossa e una pentola d'argilla grigia, e frammenti di una tazza in rame con un anello saldato al centro. Ibid. p. 57.

⁸⁸ Vi erano diversi ornamenti per il capo tra cui un fermacapelli a pettine in argento e degli spilloni di rame rivestiti in oro impreziositi da rosette in oro e argento e foglie d'oro; una corona in corniola e lapislazzuli con pendenti ad anello in oro e resti di un diadema con perline in lapislazzuli e piccoli ciondoli in argento. Ibid.

corpo di una assistente in ambito cortigiano oppure di un membro della famiglia reale: la corona con diadema ritrovata in prossimità del cranio condusse Woolley a ritenere che si trattasse del corpo di una donna di stirpe reale⁸⁹.

Una delle tombe più grandi del Cimitero di Ur è quella denominata PG/779 e, come le altre, anche questa è stata saccheggiata dai ladri. Essa era composta da un pozzo di accesso che conduceva alla tomba vera e propria al cui interno vi erano strutture in pietra che dividevano l'ambiente in quattro camere separate da passaggi ad arco.



PG/779
(Zettler1998: fig. 22)

La prima stanza, A, a pianta rettangolare, presentava una copertura a volta aggettante realizzata con blocchi di pietra squadriati, ed era collegata ad altre due stanze, B e C, di dimensioni minori, a pianta pressoché quadrata e con volta a botte, quindi si giungeva nell'ultima camera, D, dalla forma simile alla prima. Era questa la forma tipica degli edifici Sumeri del Cimitero Reale. Nel *dromos*, in prossimità di alcuni gradini, furono rinvenute dieci lance in bronzo e, sotto di esse, i resti umani di coloro che, con ogni probabilità, erano stati posti a guardia dell'accesso alla tomba. Sul pavimento a nord-est della camera A, erano state scavate cinque fosse rettangolari: la più grande, posta al centro, doveva ospitare un sarcofago mentre le altre, situate ai lati della fossa maggiore, erano forse servite per l'alloggiamento di

⁸⁹ Ibid. pp. 53-57.

una struttura in legno finalizzata alla copertura del sarcofago⁹⁰. Anche all'interno della Camera C, nell'angolo nord-est, Woolley trovò cinque fosse molto simili a quelle rinvenute nella Camera A ossia quattro più piccole ed una di dimensioni maggiori: anche in questo caso la fossa più grande doveva ospitare un sarcofago⁹¹. Alcuni oggetti di queste due camere sono stati saccheggianti in antichità, ed altri spostati dai ladri durante la loro azione; per tale motivo all'interno di PG/779 sono stati rinvenuti solo alcuni manufatti⁹² e, sulla parete nord-est della stanza C, è stato ritrovato un teschio umano e alcune ossa che dovevano appartenere ad una cortigiana. Nella camera D, l'ultima della tomba, sono stati rinvenuti sparsi sul pavimento vari manufatti⁹³ ed anche i resti di quattro corpi umani: due affiancati al centro della stanza, e gli altri giacevano nel lato sud-ovest. Il cranio di uno di questi personaggi era interamente ricoperto di perline in lapislazzuli, come se al momento della sepoltura indossasse un copricapo interamente realizzato con piccole perle⁹⁴. Tra la testa di quest'uomo e le pietre del muro della tomba è stato ritrovato uno dei manufatti più rappresentativi di tutto il Cimitero, noto oggi come "Stendardo di Ur"⁹⁵.

⁹⁰ All'interno della fossa di dimensioni maggiori si sono conservate delle perline; disposti disordinatamente sul pavimento sono stati rinvenuti diversi oggetti tra cui frammenti di uova di struzzo colorate, intarsi in conchiglia a forma di rosetta, quattro rasoi, due in rame e due in argento, una mola, un nastro fermacapelli realizzato con fili d'argento disposti a spirale, una spilla in argento e lapislazzuli, e, infine, due spilloni in rame e lapislazzuli, uno dei quali terminava con una sfera in rame. Ibid. p. 59.

⁹¹ In una delle fosse più piccole, oltre ad una coppa in rame sono state rinvenute numerose ossa d'animale; nella fossa del sarcofago sono state ritrovate numerose perline in lapislazzuli, due piccole placchette di conchiglia incise, un gioco da tavolo rotondo con cinque *fiches* intarsiate. Inoltre conteneva due vasi a forma di uovo di struzzo uno d'oro con la base decorato in mosaico di lapislazzuli, calcare rosso e madreperla, e l'altro decorato esclusivamente con argento. Infine vi erano due sigilli cilindrici in conchiglia, un anello d'oro, un paio di pinzette in rame, uno spillone e un orecchino d'oro a forma di mezza luna. Ibid. p. 60.

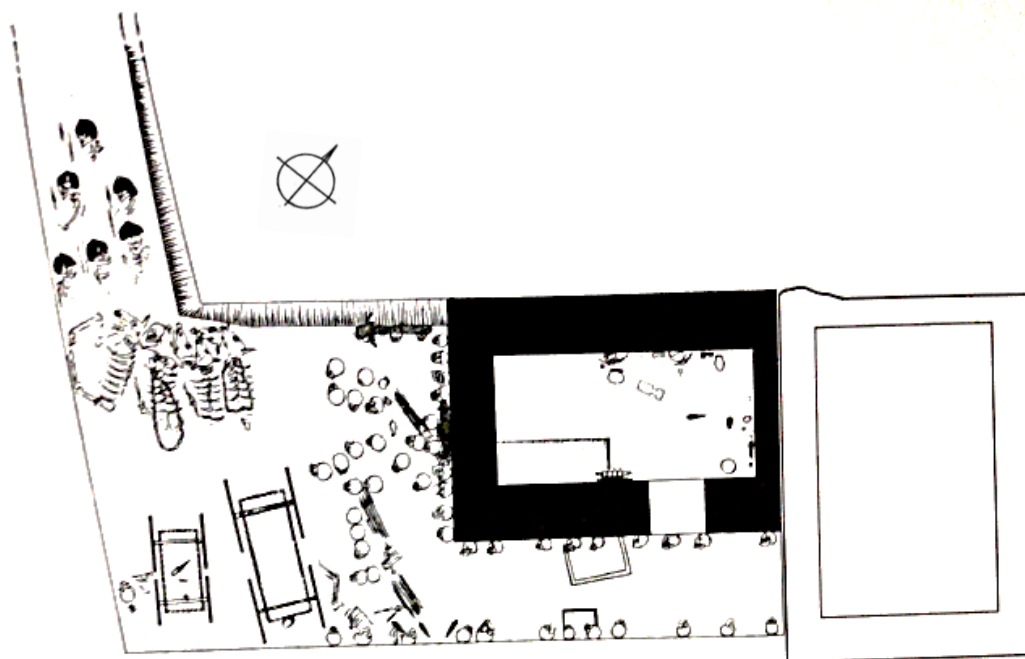
⁹² Un paio di rasoi in rame, due coppe in rame, un vaso in calcite bianca, un mestolo in rame, un bicchiere senza stelo scanalato in argento, spilloni in argento con teste a sfera di lapislazzuli e oro, uno spillone d'argento con testa liscia, due nastri fermacapelli a spirale realizzati in argento, una collana di piccoli lapislazzuli e oro a forma oblunga e perline sferiche. Ibid.

⁹³ Perline, tre orecchini in argento, pezzi d'oro probabilmente parti dell'impugnatura di un'arma come un'ascia, una spillo con testa in lapis, un orecchino in oro. Un'ascia di bronzo, un gioco da tavolo in placchette intagliate nella conchiglia con i bordi in lapis e inserti in argento, c'era una piccola coppa in oro fine. Ibid.

⁹⁴ Ibid. pp. 57-62

⁹⁵ Questa eccezionale manufatto è costituito da quattro pannelli di diverse dimensioni: i due più grandi, di forma rettangolare, sono definiti "*lato della pace*" e "*lato della guerra*" per via delle scene rappresentate, connesse alla celebrazione di una vittoria militare; essi sono divisi in tre registri, separati tra loro da cornici realizzate tramite due file di piccole tessere rettangolari tra le quali sono posti piccoli rombi e triangoli, in vari materiali. I pannelli di dimensioni minori, e peggio conservati rispetto ai primi, hanno invece forma trapezoidale, ed anch'essi sono divisi in registri. Tutte le facce che compongono lo Stendardo di Ur sono realizzate mediante la tecnica dell'intarsio: su una base

PG/789 aveva una fossa sepolcrale rettangolare orientata per i lati più corti nord-est sud-ovest. Nell'angolo a nord-ovest si trovava il *dromos* e in quello a nord-est della fossa vi era la camera funebre costruita con muri in pietra calcarea e soffitto in mattoni cotti che andavano a formare una volta a botte di archi contigui.



PG/789
(Forrest 1996: fig. 153)

Più o meno a metà del corridoio d'accesso vi era una cavità nel terreno, forse utilizzata per le libagioni. Alla fine del *dromos*, prima che il corridoio disegnasse una curva a gomito per poi allargarsi ed immettersi nella fossa, erano adagiati i corpi di sei soldati di guardia muniti di elmi⁹⁶ e lance⁹⁷ in rame. I loro teschi erano posizionati in modo da formare una sorta di composizione a triangolo: al vertice ve n'era uno, nel mezzo due e alla base tre come se fossero in formazione di guardia. Subito dopo il *dromos*, in corrispondenza dell'angolo sud, di fronte all'entrata, si

lignea ricoperta di bitume sono state inserite tessere in conchiglia, lapislazzuli e pietra rossa. Ibid. pp. 266-274.

⁹⁶ Nonostante fossero schiacciati, la somiglianza con gli elmi indossati nelle figurine intarsiate dei soldati dello "Stendardo di Ur" è piuttosto evidente. Ibid. p. 64.

⁹⁷ Sulle lame era presente un'incisione a forma di gamba di toro, probabilmente l'emblema della guardia reale. Ibid.

trovavano due carri⁹⁸ e i resti dei tre buoi che li dovevano trainare; tra le teste degli animali vi era il corpo di un uomo identificato come uno stalliere e affianco al primo carro, e dietro al secondo, erano stati deposti i corpi dei loro cocchieri, dei quali si sono conservati solamente i teschi. A nord-est dei carri il pavimento era interamente coperto da corpi umani: le ossa di molti di essi erano danneggiate e la ricostruzione della loro posizione è stata possibile per merito del ritrovamento dei denti, delle collane di perle e degli orecchini che indicavano il punto in cui giacevano. Corpi di donne riccamente adornate⁹⁹ formavano una fila che seguiva parallelamente la parete sud-ovest esterna della camera di sepoltura. Altri corpi, in questo caso di soldati¹⁰⁰, formavano due file parallele al lato nord-ovest, in corrispondenza del punto in cui la tomba si restringeva, disegnando così una sorta di corridoio col muro in cui si trovava la porta di accesso alla camera sepolcrale. All'interno della camera funeraria, nell'angolo sud vicino al muro sud-est c'era una depressione nel pavimento¹⁰¹ nella quale, probabilmente, era stata deposta la sepoltura principale¹⁰². Il totale delle vittime, compresi i soldati nel *dromos*, ammontava a sessantatré persone, di cui dodici donne.

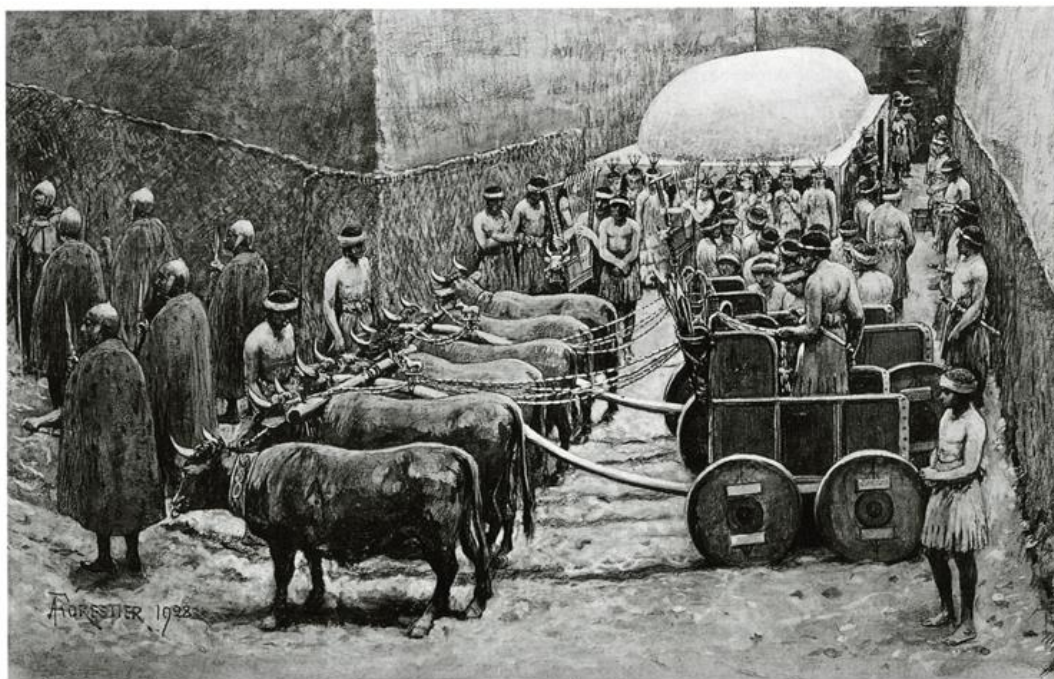
⁹⁸ Conosciamo la forma dei carri, nonostante si siano deteriorati con il passare del tempo, poiché le tracce che essi hanno lasciato sul terreno erano ben evidenti al momento della scoperta. Con ogni probabilità si trattava di carri da parata: avevano anelli passanti in argento e briglie adorne di perline d'argento intervallate da perline più piccole in lapislazzuli; i buoi portavano anelli in argento. All'interno del primo carro vi era un pugnale a lama di bronzo con guardia in oro e borchie in lapislazzuli, l'elsa era placcata in argento con borchie in oro, e sul pomo era presente una pietra in lapis e un anello in oro. Dietro all'altro carro è stata rinvenuta una scodella d'argento. Ibid. p. 65.

⁹⁹ Esse indossavano dei nastri per capelli in argento e oro, collane in lapislazzuli, argento, oro e cornalina, braccialetti ed anelli in argento, spilloni in rame e in argento con testa in lapislazzuli, strisce di foglie d'oro, conchiglie contenenti pigmenti verdi, blue e nere, forse usati come cosmetici. Sono stati trovati anche vasi di terracotta, coppe in calcite, e una coppa senza stelo in argento. Inoltre, in questa tomba sono stati riportati alla luce i resti di due lire o, più precisamente, la loro decorazione: una, in rame, aveva raffigurata una testa di toro e tre placchette di conchiglia con scene animali, sull'altra era raffigurata la testa di un toro barbuto in oro e decorata con argento, lapislazzuli e placchette di conchiglia. Ibid. pp. 65-69.

¹⁰⁰ Appartenevano a questi personaggi le lance di bronzo decorate con bande di argento e oro, e i dischi in argento che probabilmente componevano delle faretre: l'equipaggiamento qui ritrovato era l'equivalente di quello illustrato nello "Stendardo" di PG/779. Vi era anche una lastra in rame nel retro della quale si sono conservati dei resti di legno: si tratta forse del rivestimento di uno scudo, sulla cui lastra era presente un disegno a rilievo nel quale erano rappresentati due leoni e, sotto essi, un uomo nudo. Ibid. pp. 67-69.

¹⁰¹ All'interno della camera funeraria, nonostante sia stata saccheggiata, affianco alla depressione nel pavimento, sono stati rinvenuti due modellini di barca, uno realizzato in argento e l'altro in rame; di fronte alla porta, lì dove i ladri l'avevano buttato, è stato ritrovato un gioco da tavolo composto da intarsi di conchiglia raffiguranti scene animali e rosette, montati su una scatola in argento. Ibid. p. 71.

¹⁰² Ibid. pp. 62-71.



Ricostruzione della scena di PG/789
(Zettler 1998: fig. 35)

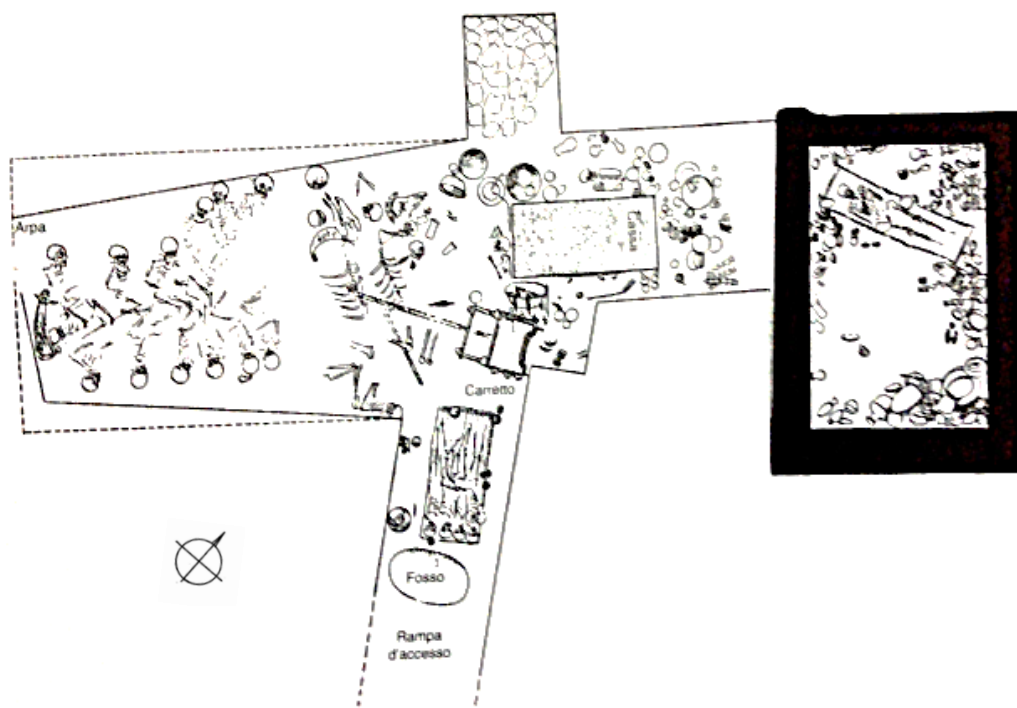
In stretta connessione spaziale con la tomba appena descritta si trova PG/800, che sappiamo essere appartenuta alla dama *Shub-ad*¹⁰³: essa era composta da due tipologie di tomba, ossia una a camera ed una a fossa, le quali si trovavano su livelli differenti. La tomba a fossa aveva una forma rettangolare ed era leggermente inclinata, orientata nord-est sud-ovest. Il *dromos*, anch'esso con una lieve pendenza aveva un asse sud-est nord-ovest, che conduceva all'interno della tomba: all'incirca a metà del corridoio d'accesso vi era una cavità di chiaro significato rituale, molto probabilmente scavato per ricevere le libagioni in offerta al defunto, e dei canali di scolo attraversavano il corridoio¹⁰⁴. Alla fine del *dromos*, in una depressione rettangolare ricavata nel terreno, vi erano i corpi di cinque uomini adagiati l'uno accanto all'altro, presumibilmente soldati della guardia¹⁰⁵ disposti in riga: in

¹⁰³ E' stato possibile risalire al nome e al titolo del personaggio sepolto in questa tomba grazie a ciò che era scritto sul sigillo cilindrico in lapislazzuli ritrovato in prossimità della spalla destra del corpo. Ibid. p. 73. *Shub-ad* è la traslitterazione sumerica del nome accadico *Pu-abum*: il significato dei due diversi nomi è simile, tuttavia, dovrebbe essere più corretto leggere *Pu-abum* dato che questa donna era di origini semitiche. Roux, G. 2004, "L'enigme du cimetière d'Ur", *L'Histoire*, vol. 22, p.60.

¹⁰⁴ Canali di scolo simili a questi sono stati osservati anche in PG/337 e PG/1237: potrebbero costituire una prova dello svolgimento del medesimo rituale, anche se, in questo caso, il cerimoniale funebre potrebbe considerarsi come un'elaborazione. Woolley, C. L. 1934a, *Ur Excavations*, v. II: *The Royal Cemetery. A Report on the Predynastic and Sargonic graves excavated between 1926 and 1931*, British Museum and the University Museum of Pennsylvania, London, p. 74.

¹⁰⁵ Come, ad esempio, nelle tombe PG/789, PG/1236, PG/1237.

prossimità dei loro corpi vi erano pugnali, un rasoio e sette piattini d'argilla; fuori dalla fossa sono stati rinvenuti altri due pugnali, altri quattro piatti d'argilla e una grande pentola, anch'essa in argilla.



PG/800
(Forrest 1996: fig. 152)

All'interno della tomba, il cui pavimento era interamente coperto da stuoie, posizionato di fronte al *dromos* si trovava il carro della dama, trainato da due asini. Insieme alle ossa degli animali sono state rinvenute anche quelle di quattro uomini, presumibilmente gli stallieri¹⁰⁶, ed un quinto scheletro si trovava nell'angolo dell'entrata. A nord del carro è stata ritrovata una grande cassa di legno¹⁰⁷, attornita da svariati manufatti¹⁰⁸. Contro la cassa, precisamente a sud-ovest di essa, vi era il

¹⁰⁶ Portavano con loro pugnali e rasoi, una lancia e, vicino ad un corpo è stato trovato un sigillo cilindrico in conchiglia con inciso "Lugal-sa-pa-da"; inoltre erano presenti perle ed orecchini a forma di mezzaluna in argento e oro. Ibid. p. 78.

¹⁰⁷ Era vuota, ciò è forse dovuto al fatto che contenesse oggetti deperibili come dei vestiti, forse il guardaroba della regina; la striscia di mosaico in conchiglie e lapislazzuli ritrovata affianco alla cassa doveva costituirne la decorazione. Ibid. p. 74.

¹⁰⁸ Grandi vasi di rame, argento, oro e argilla, pietre di calcite bianca, steatite, ossidiana, lapislazzuli; teste di leonesse in argento che probabilmente erano le decorazioni di alcuni mobili, cannuce d'oro, seghe e scalpelli d'oro, un gioco da tavolo intarsiato, un sigillo cilindrico in lapislazzuli che riportava il nome inciso "A-bara-ge", foglie e perle d'oro, una scatoletta di cosmetici con intarsi in lapis e conchiglie. Ibid. 81-83.

corpo di un uomo, denominato “guardiano dell’armadio”; altri scheletri si trovavano nell’angolo nord e in quello nord-est. Nel lato sud-ovest della tomba erano deposti i corpi di dieci donne¹⁰⁹ disposte in due file affrontate: sei corpi in una, tre nell’altra, e la decima donna, le cui mani erano in corrispondenza delle corde di un’arpa¹¹⁰, nella mimica di una suonatrice, giaceva contro il muro; tutte e dieci indossavano il tipico copricapo da cortigiana. Altri tre scheletri, assieme a coppe di rame e calici d’argilla, si trovavano addossati all’angolo nord-est¹¹¹.

La tomba a camera si trovava all’estremità nord-est della tomba a fossa: non era presente alcun passaggio che collegasse questa alla tomba a fossa e per tale motivo è possibile supporre che l’ingresso alla camera avvenisse dall’alto e, dunque, il soffitto a volta ad archi continui doveva essere stato costruito dopo l’inumazione della defunta. All’interno della camera, in obliquo rispetto ai muri, vi era il feretro in legno della dama *Shub-ad*¹¹² deposta in posizione supina, con la testa rivolta ad ovest e le mani incrociate sul ventre. Accovacciato sul bordo della bara all’altezza della testa della dama vi era il corpo di un servitore¹¹³, ed un altro corpo¹¹⁴ giaceva in corrispondenza dei piedi della donna¹¹⁵; all’interno della bara e addossati alle pareti della camera vi erano vari oggetti preziosi e altri manufatti¹¹⁶.

¹⁰⁹ Erano ornate con fiocchi per capelli in oro, anelli fermacapelli in argento, pendenti e orecchini d’oro, spilloni in argento con testa in lapislazzuli, collane d’argento e lapislazzuli; inoltre, affianco ai corpi vi erano conchiglie colorate di verde e nero e dei piatti in argilla. Ibid. p. 77.

¹¹⁰ La cassa di risonanza era intarsiata con placchette di conchiglia che rappresentavano scene di animali; fasce di mosaico ne costituivano il bordo della cassa di risonanza dello strumento, dall’estremità superiore della quale fuoriusciva un vitello in oro con la barba in lapislazzuli. Ibid. pp. 74-77.

¹¹¹ Ibid. pp. 73-83.

¹¹² La donna, al momento della sepoltura, indossava un copricapo unico nel suo genere: era composto da diversi diademi d’oro, lapislazzuli e cornalina, nella parte alta terminavano con uno spillone d’oro particolarmente pesante che si allargava a palmo e formava dei denti di pettine alle cui estremità vi erano sette rosette; in corrispondenza della fronte il copricapo terminava con una corona di foglie e anelli d’oro. Alle orecchie portava orecchini d’oro a forma di mezza luna, al collo una collana di perline d’oro e lapislazzuli ed un pendente a forma di rosetta in oro ed inserti in cornalina; nelle mani indossava anelli d’oro, uno per ciascun dito. Una sorta di corpetto composto da lunghi fili di perle le copriva la parte superiore del corpo e, una cintura in oro, corniola e lapis le cingeva la vita; Sono state rinvenute anche Tre spille d’oro che dovevano essere servite per fermare gli abiti della regina. Sul corpo vi erano quattro amuleti tre d’oro, uno in lapis, e tre sigilli cilindrici in lapis, su uno dei quali era inciso il nome della donna; vicino la spalla destra vi era un altro amuleto in lapislazzuli a forma di vitello accosciato con perle in lapis e agata. Ibid. pp. 84-89.

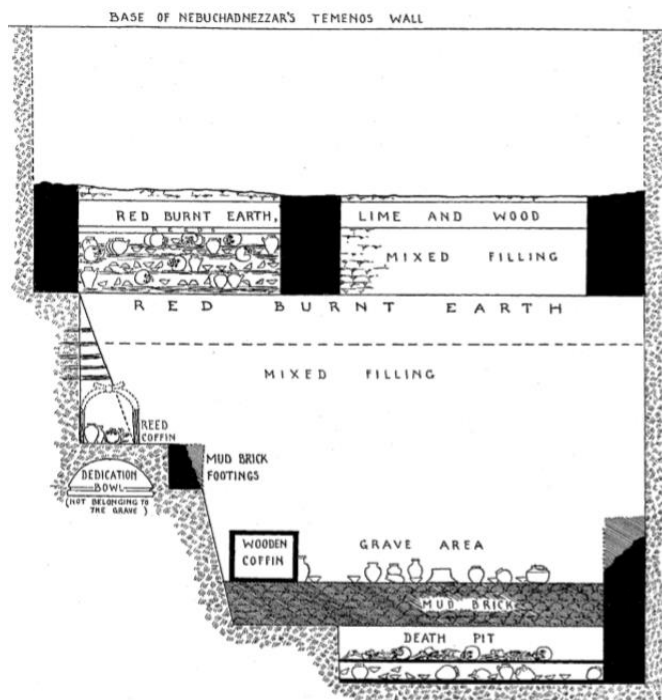
¹¹³ Anche se lo stato di conservazione delle ossa non ha permesso di identificarne il sesso è possibile pensare che si trattasse di un personaggio di sesso maschile vista la presenza, vicino al corpo, di diversi pugnali. Ibid. p. 89.

¹¹⁴ Il corpo era di un attendente di sesso femminile: essa al momento della sepoltura portava dei nastri fermacapelli realizzati in oro, due spilloni uno dei quali in rame e l’altro in argento e lapislazzuli. Ibid. p. 90.

¹¹⁵ Ibid. pp. 83-91.

¹¹⁶ Tra gli oggetti di corredo rinvenuti all’interno della tomba ricordiamo una parrucca con ornamenti in oro, una lampada d’argento, una ciotola d’oro, copricapi a tesa, lame di pugnali, frammenti di

Le tombe PG/1050 e PG/1051, inizialmente interpretate come due sepolture differenti, in realtà erano parte dello stesso edificio che si trovava esattamente al di sotto del muro del *Temenos* di Nabuchodonosor II; i muri, in mattoni crudi, formavano una struttura rettangolare suddivisa, tramite pareti trasversali, in quattro settori. Nel corso degli scavi sono stati individuati, in successione, diversi strati bruciati con evidenti resti di cenere tra i quali vi erano alcuni vasi d'argilla rotti adagiati su strati di lunghe e grosse canne affiancate. Continuando a scendere con lo scavo della tomba gli archeologi trovarono, contro la parete nord-est, uno scalpello in bronzo e sotto di esso un corpo umano che giaceva su di uno strato di terra rossa bruciata che proseguiva fin sotto al muro. All'estremità del vano sud-est, al di sotto di uno strato di canne rinvenuto in un buon stato di conservazione, vi



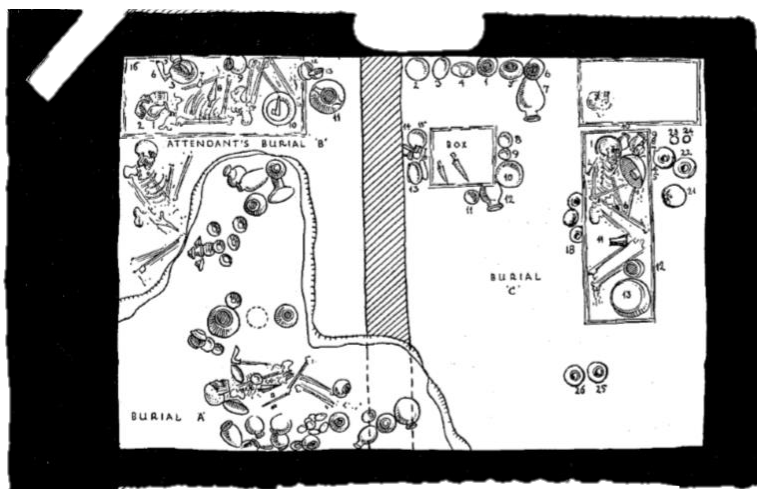
PG/1050
(Woolley 1934a: fig. 14)

erano, infissi nel pavimento, dei pali in legno sui quali erano adagate le canne che, probabilmente, formano una sorta di tetto per la struttura sorretta dai pali; in questa zona vi erano una gran quantità di cocci d'argilla, alcuni modellini di barche realizzati con il medesimo materiale ed ossa di animali. Procedendo con gli scavi vennero individuati altri tre strati che hanno presentato gli stessi ritrovamenti; inoltre, in tutti i livelli vi erano resti di scheletri umani. Al centro del livello inferiore, circondato da vasellame, è stato riportato alla luce uno scheletro completo, vicino al quale sono stati ritrovati anche altri corpi dei quali si è

uova di struzzo colorate, spille d'argento, perline conoidali in argento e lapislazzuli, piatti di ceramica, argento e rame, conchiglie colorate, vasi in calcite e steatite, coppe in rame, argento e d'oro, alcuni resti di mobili, bicchieri senza stelo in argento, sigilli cilindrici, teste di tori in argento che probabilmente costituivano le decorazioni di oggetti in legno, rondelle di conchiglie che dovevano appartenere ai manici di un sistro, conchiglie contenenti colori per pitture, orecchini d'oro e *askoi* d'argento. Ibid. pp. 90-91.

conservato solo il teschio. Al disotto, ad una profondità di 2,90 m, Woolley trovò un incavo nel terreno al cui interno vi era un sarcofago realizzato con canne piegate, disposte ad ottenere la forma di una capanna, all'interno del quale, oltre a diversi manufatti¹¹⁷ era stato deposto un corpo la cui testa era rivolta a sud-est. Sotto a questo sarcofago, in un ambiente che può essere interpretato come una tomba a fossa con pavimento in mattoni, ne è stato ritrovato un altro: all'interno di questo secondo sarcofago vi era il corpo dell'inumato principale della tomba, le cui ossa sono state ritrovate in disordine, inoltre erano presenti perle d'oro, lapislazzuli e cornalina. Fuori dal sarcofago, in corrispondenza dei piedi del defunto, oltre ad alcuni manufatti¹¹⁸ vi era un teschio, presumibilmente di un attendente. Nello strato inferiore della tomba a fossa sono stati ritrovati quaranta corpi per i quali è stato difficoltoso stabilire la posizione in cui furono deposti a causa della loro decomposizione ma, nonostante ciò, la posizione di alcuni crani ha consentito di ipotizzare che al momento del seppellimento siano stati messi seduti per terra, con la schiena appoggiata al muro¹¹⁹; in base ai manufatti rinvenuti in prossimità dei corpi si può affermare che questi servitori non erano riccamente adornati¹²⁰.

La tomba PG/1054 è quella che, tra tutte, secondo Woolley, meglio mostra la tipologia di rituale funerario compiuto per le sepolture della I dinastia. Nel pozzo vi erano resti di mattoni crudi, i quali



PG/1054
(Woolley 1934a: fig. 15)



¹¹⁷ Una spillone in rame, un sigillo cilindrico in calcare rosa, due vasi dei quali uno in argilla grigia e l'altro di terracotta rosata, ed un piatto. Ibid. p. 93.

¹¹⁸ Gli oggetti qui rinvenuti comprendevano due vasi in calcite, una coppa, un grande tegame ed un calderone realizzati in rame, ed un sigillo cilindrico di grandi dimensioni in lapislazzuli che portava il nome "A-kalam-dug". Inoltre vi erano alcune scodelle, dei piatti e diversi vasi in ceramica. Ibid. p. 94.

¹¹⁹ Ibid. pp. 91-97.

¹²⁰ Gli oggetti che adornavano questi uomini comprendono piccoli orecchini semilunari di rame e argento, spilloni di argento e rame con lapislazzuli, qualche nastro fermacapelli a spirale in argento, collane con perle d'argento e lapislazzuli. Nelle vicinanze di questi corpi vi erano alcuni frammenti di uovo di struzzo, alcune ciotole in calcare e poche armi in rame. Ibid. p. 96.

forse componevano i muri che dividevano la stanza in diversi vani. Circa a metà del pozzo d'accesso, sul pavimento ricoperto da stuoie e attraversato da un piccolo canale di scolo, era posizionata una scatola di legno al cui interno si trovavano due pugnali¹²¹ e un sigillo cilindrico¹²². Attorno ad essa erano stati posizionati ordinatamente, uno affianco all'altro, alcuni oggetti¹²³, a sud-est della scatola sono state individuate tracce di cenere e di legna annerita che hanno fatto pensare alla presenza di un focolare in prossimità del quale sono state rinvenute ossa animali. Nell'angolo nord della stanza c'era una seconda scatola di legno contenente alcune ossa umane e, alla sua destra, parallelo al muro nord-ovest, vi era un sarcofago in legno ben conservato, all'interno del quale, oltre ad alcuni oggetti¹²⁴, il corpo del defunto era posizionato sul fianco sinistro con la testa rivolta a nord-ovest. In corrispondenza del lato sud-ovest del sarcofago giaceva un altro corpo la cui testa era rivolta a nord-ovest ed in parte coperta da vasi. Vicino al muro nord-est della camera vi era un teschio umano con affianco una lancia e una lama di coltello in rame. Al di là del muro che separava la stanza in due vani vi era un altro sarcofago, in pessime condizioni, all'interno del quale il contenuto era intatto: vi era un altro corpo accompagnato da oggetti di corredo¹²⁵. Anche in questo caso l'individuo giaceva, come il precedente, sul fianco sinistro ma la testa era rivolta a sud-ovest invece che a nord-ovest. A ridosso del muro di sud-ovest è stato trovato un altro corpo con la testa rivolta a nord-ovest, senza alcun oggetto di corredo; un altro scheletro era deposto lungo il muro di sud-est, non si trovava all'interno di un

¹²¹ La lama e la guardia dei due pugnali erano in oro, il manico era in legno e il pomo borchiato con chiodi in oro. Ibid. p. 98.

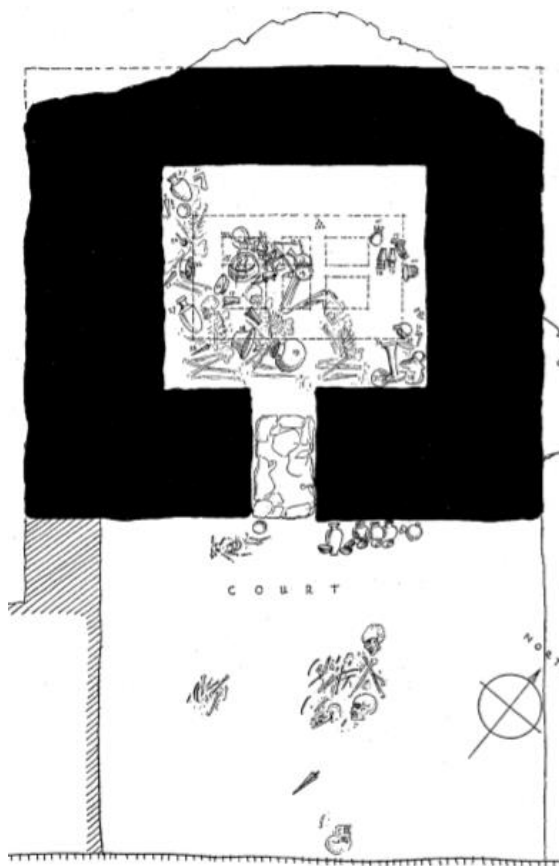
¹²² Questo sigillo in conchiglia con le estremità in lapislazzuli, recava l'iscrizione "*Mes-kalam-dug il Re*". Ibid.

¹²³ Tra questi oggetti vi erano un vaso in calcite bianca ed altri in ceramica, sei coppe ovali l'una dentro all'altra, due coppe emisferiche, un setaccio ed un'ascia tutto realizzato in rame.

¹²⁴ Questo individuo, al momento della sepoltura, sulla testa indossava una fascia in oro, due fermacapelli a nastro in filo d'oro a forma di spirale, una corona con cilindri in corniola, perle e pendenti ad anella in oro. Perline in oro, lapislazzuli e corniola dovevano comporre una collana che portava al collo; sulla spalla destra vi era uno spillone con la testa in lapislazzuli e una secondo spillone era all'altezza delle scapole. Affianco al corpo, tra le mani e la testa era posto un vaso in steatite all'interno del quale si trovava una coppa in rame. Vicino alla vita vi era un sigillo cilindrico in lapislazzuli; un vaso, una lampada in rame ed un altro vaso in steatite bianca erano nell'angolo nord del sarcofago. All'altezza delle ginocchia del defunto sono stati ritrovati un bicchiere d'argilla ed un vaso in steatite verde scuro. Ibid. pp. 99-100.

¹²⁵ Gli oggetti del corredo comprendevano un vaso di calcare, uno in steatite grigia ed uno ovale in rame, una lampada anch'essa di rame, una coppa ed un rasoio in rame, un'ascia, una lama di pugnale e una punta di lancia, un piatto in ceramica, ed infine un tegame, una piccola scodella all'interno della quale stava un colino, ed un calderone in rame. Ibid. p. 101.

sarcofago ma era affiancato da numerosi manufatti¹²⁶. Sotto il pavimento è stata trovata un'altra sepoltura della quale, nonostante il pessimo stato di conservazione, si è potuto dedurre che la testa era rivolta ad ovest; in prossimità del defunto, che non era accompagnato da oggetti personali, sono stati rinvenuti solo una serie di vasi da offerta. La camera sepolcrale vera e propria che conteneva l'inumazione principale di PG/1054, si trovava al di sotto di uno strato che presentava livelli di cenere, probabilmente dovuti a resti di offerte di cibo presenti nel medesimo strato. La tomba a camera, non molto grande, aveva una pianta quasi quadrangolare e una copertura a volta con pietroni aggettanti. Nello spazio antistante la porta di ingresso della camera oltre ad alcuni pezzi di vasellame e resti animali sono stati rinvenuti alcuni corpi umani: il primo, con la testa rivolta a sud-est, aveva al fianco un pugnale, un altro corpo si trovava al centro dell'anticamera e il terzo scheletro giaceva in prossimità del lato nord-ovest, sfortunatamente, a causa del compromesso stato di conservazione di questi due corpi, è stato impossibile stabilire la posizione del cranio. All'interno della camera sono



PG/1054
(Woolley 1934a: fig. 17)

stati ritrovati i corpi di cinque persone, tra cui uno di donna¹²⁷: essa, che occupava

¹²⁶ All'interno del sarcofago sono stati trovati una serie di piccoli piatti d'argilla e uno più grande, e due ciotole in bronzo completamente distrutte. Inoltre vi erano due *kit* di strumenti di bellezza, uno spillone ed un'ascia in rame, due lame di pugnale, una delle quali è stata rinvenuta sotto all'anca del defunto. All'altezza delle ginocchia dell'uomo vi erano perle in cristallo e rame, un gran numero di barre di rame molto sottili e tre sigilli cilindrici in conchiglia. Ibid. p. 101.

¹²⁷ Con entrambe le mani la donna sorreggeva un bicchiere d'oro, molto simile a quello ritrovato nella tomba della regina *Shub-ad*; sul petto era appoggiato un manufatto unico nel suo genere, ossia uno spillone d'oro con testa in corniola. Vi era anche un sigillo cilindrico d'oro, anch'esso unico nel suo genere. Sulla testa della defunta sono stati trovati due fermacapelli a nastro in oro a forma di spirale e una corona in oro composta da ciondoli ad anello appoggiata su stringhe di lapislazzuli e perline di corniola; affianco una alla testa è stata trovata una seconda corona d'oro simile a quella precedentemente descritta. Al collo indossava una collana realizzata con due fili: in uno vi erano grandi perle conoidali d'oro e corniola, e nell'altro perle rotonde in oro e cornalina; alle dita portava

la parte centrale della stanza, era stata posizionata sul fianco destro, con la testa verso sud-ovest; i corpi di tre uomini erano disposti l'uno accanto all'altro, con i piedi in opposizione alla parete sud-est e la testa verso il centro della camera, il quinto corpo era disposto lungo il muro sud-ovest. E' possibile ipotizzare, in base agli oggetti¹²⁸ e ai gioielli¹²⁹ al loro seguito, che questi quattro personaggi maschili fossero gli attendenti della donna deposta al centro della tomba. Infine, nel lato nord-est della camera vi erano altri manufatti e un grande tavolo d'offerte di calcite bianca¹³⁰.

Purtroppo, vista la mancanza di iscrizioni che ne rivelino il nome, non si è potuto determinare chi fosse la donna sepolta nella tomba principale; non si può neanche essere certi che si tratti della moglie di re *Mes-kalam-dug* citato sul sigillo ritrovato all'interno della scatola contenente alcune offerte, posta vicino la prima sepoltura descritta di PG/1054. Inoltre, non si può nemmeno affermare che il corpo deposto nel primo sarcofago descritto sia del re, poiché è chiaro che la sepoltura principale di questo complesso tombale è quella della donna posta nella camera.

Nel corso degli scavi le tombe PG/1151, PG/1156 e PG/1157 sono state considerate come tre differenti sepolture: solo successivamente, in seguito allo studio dei corredi¹³¹ ritrovati, che si è visto essere molto simili a quelli rinvenuti tombe reali, esse sono state reinterpretate da Woolley come più vani di un'unica tomba, con ogni probabilità di tipo reale, nella quale erano sepolti molti individui. Ogni

due anelli in oro. Cinta in vita vi era una lama di pugnale e la pietra per affilarla. Affianco al corpo della donna oltre ad un gran numero di vasi, sono stati ritrovati una cannuccia d'argento e oro, una brocca col becco lungo in rame, un calderone di rame, ed un vaso molto grande. Ibid. pp. 106-107.

¹²⁸ Un'ascia in rame, ciotole in calcite bianca, frammenti di una grande giara, e bicchieri in rame uno dentro l'altro. Ibid.

¹²⁹ Questi uomini indossavano copricapi con catenelle d'oro e grandi perle anch'esse in oro, orecchini d'argento, asce e pugnali in rame e pietre per affilarne le lame. Vicino ai corpi vi erano ciotole di ceramica, un mestolo di rame, un secchiello con maniglia in rame, vasi e coppe sempre in rame. Ibid. p. 107.

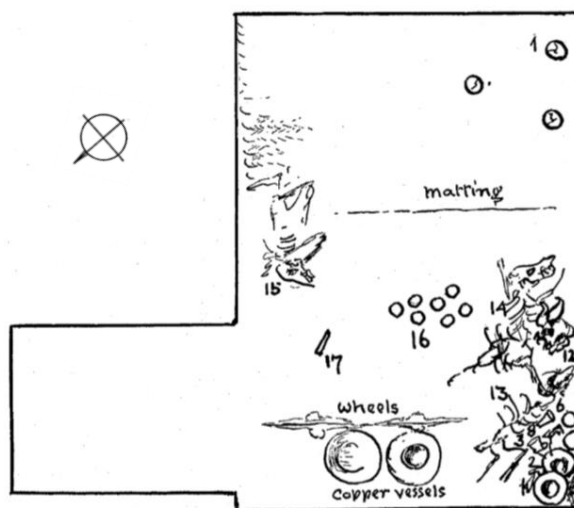
¹³⁰ Ibid. pp. 97-107.

¹³¹ All'interno di questa tomba sono state trovate ciotole e piattini di ceramica del tipo di quelle rinvenute nelle tombe considerate reali; un corpo qui sepolto indossava un copricapo con perle cilindriche in oro e cornalina separate da piccoli lapislazzuli, nelle sue vicinanze c'era una lama di pugnale con tracce d'argento, un'ascia in bronzo, un rasoio in rame, un bicchiere nello stesso materiale. Un altro corpo era attorniato da vasi in ceramica tutti frammentati. È stata rinvenuta una lira adornata con una testa di giovenca in rame e decorata con placchette di conchiglia. Il terzo individuo portava degli orecchini d'oro e al collo indossava due collane di perle di lapislazzuli, oro e cornalina. Vi erano, inoltre, vasi in calcite e rame; un sigillo cilindrico di conchiglia bianco era vicino ad un corpo che indossava un fermacapelli a nastro in argento e una fascia di lapislazzuli cilindrici. Le altre persone sepolte indossavano fermacapelli d'argento, filari di perle in lapislazzuli; infine, in prossimità di un altro corpo c'erano un sigillo cilindrico in conchiglia, un'ascia e un coltello in rame. Ibid. pp. 168-171.

considerazione sui defunti è, però, molto difficile viste le pessime condizioni di conservazione nelle quali si sono presentati i resti; anche la struttura della tomba era gravemente danneggiata e l'interno era stato interessato dalle visite dei saccheggiatori¹³².

Nella tomba a fossa PG/1232, piuttosto piccola, vi si entrava passando per il *dromos* ricavato sul lato nord-est. Nella parte bassa del piccolo corridoio d'accesso vi erano

i resti di un carro ma nessun corpo umano è stato ritrovato assieme al veicolo. All'interno della tomba, su due stuoie erano stati deposti i corpi di due asini posizionati uno di fronte all'altro e, tra i loro resti, sono state individuate anche le ossa di un uomo, probabilmente lo stalliere¹³³; il corpo del cocchiere¹³⁴ era disteso a sud-est rispetto i due animali. Il pavimento, nell'angolo nord-



PG/1232
(Woolley 1934a: fig. 18)

occidentale della fossa, era ricoperto da stuoie e, qualche centimetro sotto di esse vi era un secondo pavimento, il vero piano di calpestio della tomba, anch'esso tappezzato da stuoie, sulle quali sono stati rinvenuti, oltre a numerosi vasi in argento, rame e argilla, ed altri manufatti¹³⁵, anche ossa di vari animali¹³⁶.

PG/1236 era una grande tomba di forma rettangolare costruita in pietra e orientata per i lati corti nord-est sud-ovest; il *dromos*, realizzato con una leggera pendenza, conduceva alla porta situata vicino all'angolo est. La camera, stretta e lunga, formava una sorta di corridoio che seguiva interamente la parete nord-est ed era coperto da una volta realizzata con grandi pietre piatte aggettanti. In asse con la porta d'entrata ve n'era un'altra che consentiva di accedere alla parte centrale della

¹³² Ibid. pp. 168-171.

¹³³ Portava due fermacapelli a nastro, una collana di lapislazzuli e argento, due spilloni in argento con testa in lapislazzuli e vicino al corpo è stato ritrovato un rasoio di rame. Ibid. p. 109.

¹³⁴ Affianco al corpo gli archeologi trovarono un'ascia in rame e nove bicchieri di ceramica. Ibid. p. 109.

¹³⁵ Una pentola e bicchieri con stelo in rame, tre bicchieri con scanalature, una ciotola in argento, un'ascia di bronzo, una punta di lancia. Ibid. p. 110.

¹³⁶ Ibid. pp. 107-111.

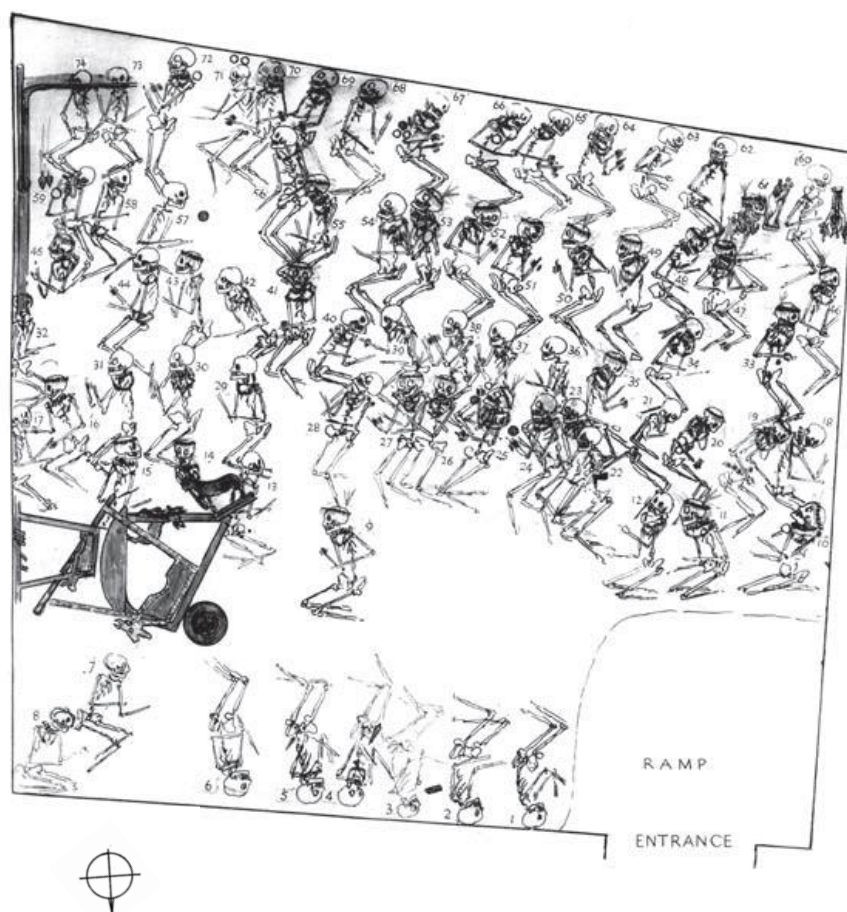
costruzione, dove un muro posto perpendicolarmente alla parete nord-est formava altre due camere, collegate tra loro da un'apertura ricavata all'estremità sud-ovest del muro di separazione; queste due camere avevano dimensioni quasi identiche e il soffitto a volta. La parte finale dell'edificio era composta da un'altra lunga camera speculare alla prima; comunicava con le camere centrali mediante due passaggi collocati ai margini del muro di divisione. Nelle camere sono stati ritrovate pochissime ossa umane ed alcuni manufatti¹³⁷ scampati alla razzia dei ladri: tra i più significativi ricordiamo un sigillo cilindrico in cui era raffigurata una scena inusuale vista la presenza di soldati e carri da guerra, inoltre, recava l'iscrizione "Aja-anzu(d)". Un altro rilevante manufatto rinvenuto all'interno di questa tomba era uno scettro, o forse il manico di una frusta, decorato con piccoli triangoli in conchiglia e lapislazzuli intervallati da cerchietti di calcare rosa e conchiglia, strisce di foglia d'oro con impressi dei disegni erano separati da anelli di lapislazzuli e, alle estremità, vi erano due pomelli piatti, uno dei quali aveva intarsi in conchiglia bianca e rosette rosse e blu¹³⁸. Per la struttura della tomba, per gli oggetti ritrovati, soprattutto i due appena citati, e per dei vasi tipici delle sepolture reali, queste tombe potrebbero essere appartenute ad un re della I dinastia.

Alla tomba PG/1237, è stato dato l'epiteto di "grande pozzo funerario" poiché costituita quasi esclusivamente da esso. Nell'angolo sud-est del pozzo sono stati rinvenuti una serie di blocchi di pietra calcarea frammentati e, sparpagliati sul terreno, vi erano un gran numero di perle d'oro, corniola e lapislazzuli. Woolley ipotizzò che tali ritrovamenti costituissero la prova dell'esistenza della camera funebre, e il mancato ritrovamento delle pietre usate per la costruzione della struttura fu attribuito alla realizzazione di altri edifici, con le medesime pietre. Tale pratica era usuale soprattutto nella piana alluvionale mesopotamica in quanto il materiale litico era pressoché assente e per procurarselo era necessario intraprendere lunghi viaggi. Nell'angolo nord-est del pozzo vi erano i resti di una tavola offertoria realizzata in mattoni cotti fissati col bitume, nella quale una sorta

¹³⁷ Sono stati rinvenuti resti di uova di struzzo con incrostazioni in madreperla e lapislazzuli, un vaso di rame per libagioni, perline d'oro e lapislazzuli, parti di una corona con foglie e rosette d'oro e due coti. La ceramica ritrovata all'interno della tomba non era molto abbondante. Due lampade d'argento erano nella terza camera ed insieme a loro una grande quantità di perline in oro, lapis e corniola. Pendenti a forma di foglie, rosette e anelli d'oro dovevano comporre un copricapo, vi erano anche i resti di una cintura con dischi di lapislazzuli e anelli d'oro, due sigilli cilindrici, uno di lapislazzuli l'altro di conchiglia, due paia di rasoi di rame e un vaso di calcite bianca con coperchio. Ibid. p. 113.

¹³⁸ Ibid. pp. 111-113.

di beccuccio permetteva il versamento di liquidi. Contro il muro nord-est giacevano i corpi di sei servitori¹³⁹ accompagnati da coltelli o asce, ed altri sessantotto corpi¹⁴⁰, in questo caso però tutti di sesso femminile, occupavano il resto della tomba a fossa; la maggior parte di queste donne erano disposte in file ben ordinate in prossimità del muro di nord-ovest, sei erano nell'angolo sud vicino ai resti di un baldacchino¹⁴¹, due affianco al muro di sud-est e quattro era raggruppate attorno a quattro lire¹⁴² e un calderone di rame vicino all'angolo est; nell'angolo opposto vi erano due statue di capre in oro, conchiglia e lapislazzuli.



Ricostruzione della scena in PG 1237
(Vidale 2011: fig. 2)

¹³⁹ Questi uomini al momento della sepoltura dovevano indossare collane con perline d'argento, lapislazzuli, oro e cornalina e fermacapelli ad anella in argento dei quali sono stati rinvenuti i resti; è stato rinvenuto un sigillo cilindrico affianco al corpo di un servitore. Ibid. p.116.

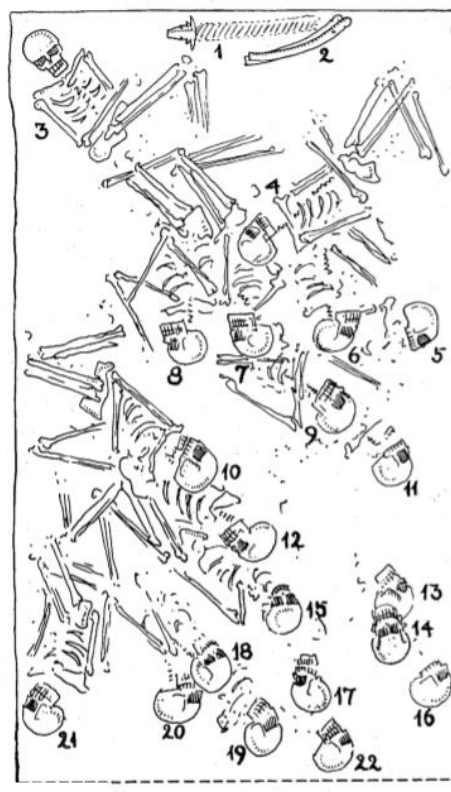
¹⁴⁰ Pertinenti a queste donne sono stati ritrovati orecchini ad anella d'oro, spilloni d'argento con testa d'oro e lapislazzuli, collari in oro e lapislazzuli, collane di perline d'oro, cornalina e argento con pendenti in oro intarsiati di lapislazzuli, anelli d'oro e argento, fermacapelli a forma di pettine con pendenti in oro e intarsi floreali, bracciali fatti d'oro e perline di lapis e anelli di cornalina. Affianco ad alcuni corpi vi erano poi sigilli in lapislazzuli o calcite bianca, e sono state ritrovate anche conchiglie che contenevano pittura verde. Ibid. pp. 116-120.

¹⁴¹ Esso era composto da pali decorati con oro e mosaici di lapislazzuli e conchiglia, vicino vi erano resti di pomelli e anelli in conchiglia che probabilmente sorreggevano la copertura in stoffa. Ibid. pp. 123-124.

¹⁴² Tre erano rivestite d'argento, una in oro e mosaici. Ibid. p. 122.

È bene ricordare che tutti gli inservienti e le molte donne rinvenute nella tomba avevano in mano una coppa di rame o di calcare. Secondo Woolley questa tomba a fossa conteneva delle sepolture sussidiarie, mentre la tomba reale doveva essere affianco, dove vi era il cumolo di pietre in calcare¹⁴³.

Anche in PG/1332 è stato ritrovato solo il pozzo funerario, il cui asse andava da nord-ovest a sud-est; al suo interno sono stati rinvenuti una serie di corpi disposti in due strati di terreno contigui. In quello superiore vi erano i resti di ventitré individui¹⁴⁴, sistemati in file di cinque, tutti con la testa rivolta a nord-est. Nel livello inferiore i defunti¹⁴⁵, venti, non erano posizionati ordinatamente come nel livello precedente: a nord-ovest vi era solo un corpo la cui testa era posizionata nell'angolo nord e, a giudicare dalla lira¹⁴⁶ ritrovata assieme al defunto, probabilmente si trattava di un musicista. Vicino allo strumento musicale sono stati rinvenuti due oggetti che non trovavano riscontro con nessun altro manufatto del Cimitero Reale: due strisce in rame, ricurve e sottili, con una estremità tagliata ad angolo retto e l'altra a forma di lobo a pochi centimetri dalla quale era inserito un chiodo che presentava tracce di legno, probabilmente relative ad un



PG/1332
(Woolley 1934a: fig. 20)

¹⁴³ Ibid. pp. 113-124.

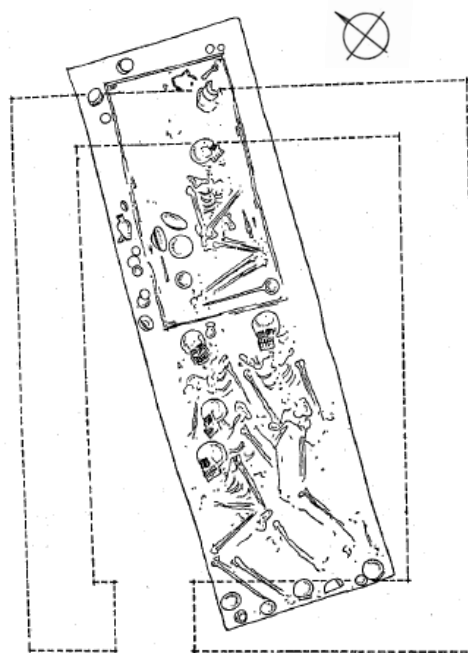
¹⁴⁴ Al collo questi individui portavano fasce con perline conoidali in lapislazzuli e argento; inoltre sono stati rinvenuti spilloni e nastri fermacapelli in argento, orecchini a spirale in argento e conchiglia. Ibid. pp. 125-126.

¹⁴⁵ Questi indossavano orecchini a spirale in argento, spilloni in rame con testa sferica e, su alcuni corpi, vi erano perline conoidali d'argento, agata e lapislazzuli. Vicino ad essi sono stati rinvenuti anche due pugnali di rame, fasce di perline in lapislazzuli, due sigilli cilindrici in conchiglia, piccole coppe di calcare; è stato rinvenuto anche un orecchino d'argento che sembra essere una replica, di dimensioni ridotte, di uno degli orecchini d'oro a forma di luna ritrovati solitamente nelle tombe reali che, sfortunatamente, non può essere attribuito a nessun corpo. Ibid. p. 126.

¹⁴⁶ Questo strumento musicale, costruito interamente in legno e senza rivestimento in metallo prezioso, era decorato con intarsi geometrici in lapislazzuli che suddividevano la scena in due registri nei quali, con intarsi in conchiglia era rappresentata la convenzionale scena di un banchetto nella quale tre personaggi stanti erano posti dinanzi ad una persona seduta che reggeva una coppa. Ibid.

manico¹⁴⁷. Gli altri corpi della fossa erano posizionati con le testa rivolte a sud- sud-ovest¹⁴⁸.

PG/1618 era una tomba a camera di forma rettangolare costruita con mattoni crudi; era come se fosse stata divisa in due parti, però senza una separazione spaziale, piuttosto era una divisione funzionale poiché nella parte nord-est vi era stato posto un sarcofago di legno mentre, la zona a sud-ovest, fungeva da pozzo funerario. All'interno del sarcofago ligneo di grandi dimensioni giaceva, sul fianco sinistro, con le ginocchia flesse e la testa rivolta a sud, il corpo di un uomo¹⁴⁹ che non occupava tutto il sarcofago lasciando, infatti, tra la testa e la fine della bara circa mezzo metro



PG/1618
(Woolley 1934a: fig. 24)

di spazio. Ai piedi del sarcofago erano stati deposti quattro corpi¹⁵⁰, due con la testa

¹⁴⁷ Un riscontro per questo tipo di oggetto proviene dal sigillo cilindrico d'oro rinvenuto nella tomba PG/1054 in cui è rappresentato un suonatore di lira dietro al quale sono presenti tre personaggi stanti: uno sembra ballare mentre gli altri hanno nelle mani due oggetti ricurvi del tutto simili a quelli ritrovati affianco alla lira in PG/1332. Per tale motivo Woolley ipotizzò che questi particolari oggetti potessero essere degli strumenti musicali, ossia delle bacchette o una sorta di nacchere. Inoltre, in nove tombe del Cimitero "A" di Kish, di poco anteriore al Cimitero Reale, sono stati rinvenuti oggetti simili a questi e, un frammento di intarsio in madreperla proveniente dal sito mostra due personaggi femminili partecipanti ad un banchetto che reggono due oggetti affini a quelli ritrovati a Ur. Ibid. 126-128.

¹⁴⁸ Ibid. 124-128.

¹⁴⁹ Attorno alla testa questo uomo portava quattro copricapi: il primo era composto da due catenelle d'oro nelle quali erano inserite due perline lunghe e squadrate in corniola ed oro separate da perline rotonde scanalate anch'esse in oro e corniola; il secondo era molto simile al primo, fatta eccezione per delle larghe perline cilindriche d'oro posizionate su tutto il copricapo; il terzo aveva grandi perle scanalate lavorate a giorno in oro e corniola distanziate tra loro da anelli in corniola; l'ultimo aveva anch'esso grandi perle scanalate lavorate a giorno però in lapislazzuli e oro. Inoltre il defunto indossava un singolo orecchino d'oro costituito da due spirali intrecciate che terminavano a forma di luna. In corrispondenza del collo sono state ritrovate perline d'oro e lapislazzuli che, con ogni probabilità, componevano una collana. All'altezza del bacino c'era un pugnale con lama d'oro e il pomello decorato con borchie in oro, affianco al quale è stato ritrovato un cote. In prossimità delle gambe erano stati posti uno scalpello di rame e due ciotole. Una in argento e l'altra in rame; in corrispondenza dei piedi era posizionato un mestolo di rame. Dietro al corpo, all'altezza della schiena, vi era un secchio di rame e un'ascia in bronzo; un mucchietto di polvere fibrosa doveva essere la trama di capelli di una parrucca cerimoniale, a cui dovevano appartenere un paio di fermacapelli a pettine in oro, e due nastri per capelli, ritrovati assieme alla polvere. Ibid. p. 129.

¹⁵⁰ Di questi corpi, solo due avevano oggetti di ornamento personale: uno di loro indossava una collana di perline in lapislazzuli lavorate a giorno, e l'altro un nastro per capelli in argento. Ibid. p. 130.

in prossimità della bara, e gli altri due, quasi sovrapposti, avevano le gambe piegate¹⁵¹.

La tomba PG/1631 era molto piccola e di forma rettangolare: sul lato più corto aveva un piccolo *dromos* che immetteva nella camera funeraria, costruita con pietre calcaree. Vicino al muro di nord-ovest è stata rinvenuta la sepoltura di un uomo di circa quarantacinque anni; affianco e vicino all'entrata sono stati ritrovati alcuni vasi di ceramica e frammenti di uova di struzzo decorate¹⁵².



PG/1631
(Woolley 1934a: fig. 25)



PG/1648
(Woolley 1934a: fig. 26)

le davano una forma quasi quadrangolare, ed il soffitto era a volta con pietre aggettanti. L'interno della camera era quasi interamente occupato da un sarcofago posto al centro, al cui interno vi era il corpo di un uomo¹⁵³ posizionato sul fianco destro con la testa rivolta a sud-ovest; nel poco spazio alla destra del sarcofago vi erano due corpi di donna¹⁵⁴, una molto giovane l'altra molto più anziana, ed un terzo corpo si trovava alla sinistra del sarcofago. Tutto intorno alla cassa di legno sono stati

¹⁵¹ Ibid. pp. 128-130.

¹⁵² Ibid. pp. 130-133.

¹⁵³ Sul corpo dell'uomo sono state rinvenute delle perline d'oro, argento e lapislazzuli, alcune delle quali certamente appartenevano ad un copricapo. Tale scarsità di rinvenimenti, in questo caso, è dovuta al fatto che la tomba era stata saccheggiata e, perciò, gli oggetti di valore di grandi dimensioni sono andati perduti. Ibid. p. 134.

¹⁵⁴ Tra gli oggetti associabili a questi due corpi vi sono un grande guscio di conchiglia che doveva fungere da lampada, alcuni nastri fermacapelli in argento, due cilindri in sottile rame e uno spillone d'argento con testa di lapislazzuli. Ibid.

rinvenuti resti animali, vasellame in metallo e pietra, e tre punte di freccia¹⁵⁵.

Dalla descrizione di cui sopra si può notare come queste tombe avessero degli elementi in comune. Nonostante le costruzioni non seguano uno schema fisso, sia nell'orientamento cardinale che nella struttura architettonica degli edifici sepolcrali¹⁵⁶, ciò che le accumuna sono i materiali scelti per la costruzione, ossia la pietra e i mattoni. I corredi funerari sono un'altra componente aggregante, sebbene gli oggetti ritrovati si differenzino nel numero: anche se alcune tombe erano estremamente ricche di manufatti, ed altre lo erano meno, ciò che le parifica è la straordinaria ricchezza dei materiali scelti per la realizzazione e l'eccellente qualità artistica di questi oggetti. Ultimo importante elemento che accomuna le sedici tombe del Cimitero è la presenza in ognuna di esse, nonostante anche in questo caso varino i numeri, di vittime che accompagnavano i defunti delle sepolture principali: ciò implica, dunque, la comunanza del rituale funebre compiuto. L'osservazione dei corredi delle vittime, ossia i loro gioielli, le loro acconciature e gli oggetti a loro attribuibili, ci mostra una canonizzazione dell'«abbigliamento», con l'intento di sottolineare la loro mansione in vita, come se le vittime stesse fossero oggetti di corredo dei personaggi principali. Tali caratteristiche, riscontrabili in ognuna di queste sedici tombe, fanno sì che esse possano essere accomunate tra loro e, d'altra parte, questi stessi elementi le differenziano dalle altre sepolture del Cimitero di Ur, sempre databili al Periodo Protodinastico IIIA. Difatti, le sepolture comunemente denominate “tombe di privati” non sono né costruite in pietra né presentano una ricchezza di manufatti paragonabile a quella delle sedici tombe definite da Woolley “reali”, e nemmeno, vi sono evidenze di sepolture multiple di vittime, inumate al seguito di quella preminente. Le peculiarità che mostrano le sedici tombe erano, per Woolley, la prova ulteriore che fossero appartenute a re e regine della città di Ur¹⁵⁷. Bisogna chiedersi se effettivamente sia così, è certo che queste sepolture fossero reali?

¹⁵⁵ Ibid. pp. 133-134.

¹⁵⁶ Alcune tombe avevano soffitti a volta ed altre a cupola, erano dotate di una o più camere e anche le dimensioni delle tombe erano tutte dissimili.

¹⁵⁷ Moorey, P. R. S. 1977, “What do we know about the People Buried in the Royal Cemetery?”, *Expedition*, vol. 20, n. 1, p. 26.

Re, regine e principi o sacerdoti e sacerdotesse. Chi era sepolto nel “Cimitero Reale”?

L'identificazione delle persone sepolte nel Cimitero Reale credo sia fondamentale per comprendere il fenomeno in analisi in questa tesi; ritengo che comprendere, ovviamente nei limiti che la documentazione ci impone, a chi tale azione si rivolgesse sia importante per interpretare il rituale delle morti di accompagnamento. Apprendere il ruolo che queste persone ricoprivano all'interno della società può far ragionare sulle motivazioni ideologiche, sociali e storiche che stanno alla base di tale rito così “estremo” e allo stesso tempo insolito per il luogo geografico e il periodo in cui è stato messo in scena. È necessario tener presente che in alcuni casi distinguere la sepoltura principale dai corpi delle vittime che l'accompagnavano è pressoché impossibile; compito altrettanto arduo è associare le tombe che si pensa possano essere state costruite per deporre le vittime rituali alle sepolture delle persone a cui il “Cimitero Reale” era dedicato.

Come si è precedentemente scritto, Woolley identificò queste sepolture come appartenenti a re e regine sulla base di elementi prettamente archeologici, le sue deduzioni erano fondate altresì su riscontri epigrafici relativi ad alcuni nomi e titoli ritrovati incisi sopra ai sigilli cilindrici rinvenuti tra gli oggetti di corredo: in alcuni casi questi sigilli erano associabili ai corpi dei defunti per via della stretta vicinanza, altre volte, invece, sono stati ritrovati sparsi nelle tombe, e quindi non direttamente attribuibili al corredo di un determinato defunto. Il sigillo cilindrico¹⁵⁸ o meglio, la sua impronta, costituiva una garanzia dell'integrità di ciò che era conservato all'interno del contenitore sul quale essa era apposto; il sigillo era utilizzato anche per apporre, sugli oggetti, il nome del proprietario e, nei casi di corrispondenza tra personaggi di alto rango, costituiva una sorta di firma. In ambito funerario si può presumere che essi venissero affiancati ai defunti con la funzione che oggi ha la lapide, ossia quella di ricordare il nome della persona defunta, e proprietaria della tomba.

Molti studiosi sono stati e sono tutt'ora in disaccordo nell'attribuire le sedici sepolture precedentemente descritte a figure reali: il pensiero più diffuso tra i

¹⁵⁸ Il sigillo cilindrico, che veniva utilizzato facendolo rotolare sulla superficie d'argilla, è la naturale evoluzione di quello a stampo, le cui prime attestazioni risalgono al Periodo Protostorico. Liverani, M. 2011, “*Antico Oriente: storia, società, economia*”, GLF Laterza, 4th edn, Bari, p. 108.

“negazionisti” consiste nel fatto che i defunti in realtà fossero sacerdoti e sacerdotesse. Tale affermazione, come presenterò nelle pagine successive, sottintende altre teorie riguardanti l’interpretazione e la spiegazione delle evidenze rituali mostrate dal “Cimitero Reale”.

La sepoltura principale di PG/800 era quella di una donna il cui corredo funerario comprendeva anche un sigillo cilindrico¹⁵⁹ che recava scritto, oltre al nome proprio *Pu-abum*¹⁶⁰, anche il titolo *ereš*¹⁶¹. Questa parola può avere diversi significati: più comunemente veniva utilizzata per indicare una donna di alto status sociale, ma tale titolo si usava anche in ambito religioso, per indicare la sacerdotessa, infine, può anche essere tradotto come dama/regina. Nel caso di *Pu-abu*, per i motivi assunti da Marchesi G.¹⁶², rendere il titolo *ereš* come regina sembra corretto. Inoltre, un vaso in rame ritrovato nella tomba PG/755¹⁶³ propone il medesimo schema epigrafico

¹⁵⁹ Woolley, C. L. 1934b, *Ur Excavations, v. II: The Royal Cemetery. A Report on the Predynastic and Sargonic graves excavated between 1926 and 1931*, British Museum and the University Museum of Pennsylvania, London, tav. 193, n. 16, inv. U.10939.

¹⁶⁰ *Pu-abum* è la traslitterazione accadica del nome sumerico *Shub-ad*; sarebbe più corretto leggere *Pu-abum* dato che la donna era di origini semitiche. Roux, G. 2004, “L’enigme du cimetière d’Ur”, *L’Histoire*, vol. 22, p. 60.

¹⁶¹ Molto spesso *ereš* viene reso con la parola *nin* che generalmente ha tre significati: sorella, proprietaria/padrona e signora/regina. Marchesi, G. 2004, “Who was buried in the Royal Cemetery of Ur? The epigraphic and textual data”, *Orientalia*, vol. 72, n. 2, p. 175.

¹⁶² Un sigillo ritrovato all’interno della tomba di uno scriba della città di Ur, presenta l’iscrizione: *sara-men / dub-sar ereš, Sara-men*, scriba della *ereš*. Questa iscrizione dimostra che nella Ur del Protodinastico solo una persona portava il titolo *ereš*. La seconda motivazione che permette di tradurre il titolo *ereš* con Regina proviene dall’iscrizione presente su un altro sigillo (inv. U. 8981), attribuito a *Nintur* moglie del re protodinastico di Ur *Mes-Ane-pada*, il quale recita queste parole: *nin-tur ereš / dam mes-an-né-pà-da, Nin-tur ereš* moglie di *Mes-Ane-pada*. Essendo *Nintur* moglie del Re è logico tradurre il titolo *ereš* con l’epiteto di Regina. Ibid. pp. 175-176.

¹⁶³ Il proprietario della tomba PG/755 non è stato identificato da Woolley come sovrano, nonostante la straordinaria ricchezza degli oggetti di corredo poiché, oltre all’assenza del titolo reale nell’iscrizione, questa sepoltura non presentava quelle caratteristiche che l’archeologo inglese utilizzava per classificare le tombe come reali, ossia le vittime di accompagnamento, e la pietra usata come materiale per la costruzione. Si è visto che PG/755 era una tomba estremamente ricca di manufatti, al cui interno era sepolto un individuo di età poco inferiore ai trenta anni, inumato insieme a vasi su cui era inciso il nome *Mes-kalam-dug* non accompagnato da alcun titolo. Keith A. in Woolley, L. C. 1934a, *Ur Excavations, v. II: The Royal Cemetery. A report on the Predynastic and Sargonic graves excavated between 1926 and 1931*, British Museum and the University Museum of Pennsylvania, London, pp. 402-404. Per far luce sull’identità del defunto inumato in PG/755 potrebbe essere d’aiuto un’altra iscrizione, questa volta rinvenuta sopra ad una perla in lapislazzuli proveniente dalla corte XXVII del Palazzo Reale di Mari, su cui sono incise queste parole in carattere cuneiforme “*Da [...] Mesanepada, re di Ur, il figlio di Meskalamdug [...]*”: questa iscrizione ci informa dell’esistenza di un Re chiamato *Mes-kalam-dug* che era il padre del Re *Mes-ane-pada* di Ur. Aruz, J. & Wallenfels, R. 2003, *Art of the first cities: the third millennium B. C. from the Mediterranean to the Indus*, New Haven Yale University press, New York, p. 143. Anche su un altro sigillo, questa volta ritrovato all’interno di una scatola conservata in PG/1054, si poteva leggere il nome *Mes-kalam-dug*, lo stesso iscritto sopra ai vasi di PG/755, ma in questo caso il nome proprio era seguito dal titolo *lugal* traducibile come re. Moorey P. R. S. riteneva che il personaggio riccamente adornato sepolto in PG/755 fosse il re menzionato sulla perla ritrovata a Mari, adducendo come prova di tale affermazione la straordinaria ricchezza degli oggetti di corredo tra cui l’elmo

del sigillo della Regina *Pu-abī*, infatti nell'incisione sul manufatto si legge: *nin-tur ereš*, traducibile con “*Nintur* la regina”. Le fonti a nostra disposizione raccontano di *Nintur* moglie di re *Mes-ane-pada*¹⁶⁴: ciò dimostra che l'uso esclusivo del nome e del titolo senza altre nozioni riguardanti l'identità della persona era una pratica adoperata nel Protodinastico IIIA. Ciò è un'ulteriore dimostrazione e conferma che la dama *Pu-abī* fosse una regina e non la gran sacerdotessa¹⁶⁵ di *Nanna*. Un altro sigillo in lapislazzuli, ritrovato sparso all'interno della tomba della regina *Pu-abī*, riportava il nome *A-bara-ge* non accompagnato da alcun titolo e vi era raffigurata una scena di banchetto. Woolley ritenne che questo nome potesse essere attribuito allo sposo della regina, a cui doveva appartenere, con ogni probabilità, la tomba PG/789 strettamente connessa, sia spazialmente che temporalmente, a PG/800. E' necessario però ricordare che mancano dati che possano supportare la teoria di Woolley; inoltre, per Moorey, i sigilli con scene di banchetto sono associabili a personalità femminili: se si accetta come valida questa affermazione, il nome *A-bara-ge* deve essere considerato femminile e, quindi, non poteva essere del re sepolto in PG/789. Piuttosto, se si vuole ritenere corretta l'ipotesi di Woolley, ossia che in PG/789 era stato sepolto lo sposo di *Pu-abī*, sarebbe più verosimile pensare che l'uomo fosse *Lugal-sa-pa-da* il cui nome era inciso sopra un ennesimo sigillo proveniente da PG/800 in cui, oltre al nome, era rappresentata una scena di lotta tra animali. Secondo l'interpretazione che Moorey fornisce delle scene rappresentate sui sigilli, quelle di lotta costituiscono il motivo tipico dei sigilli appartenenti a

d'oro, simile ad un'acconciatura reale, posto sul capo del defunto. Inoltre, lo studioso riteneva che l'assenza del titolo nell'iscrizione sui vasi non testimoniava a sfavore della natura regale di *Mes-kalam-dug*, dato che erano comuni, nel Protodinastico IIIA, anche iscrizioni con il nome del sovrano non seguito dal titolo. Moorey, P. R. S. 1977, “What do we know about the People Buried in the Royal Cemetery?”, *Expedition*, vol. 20, n. 1. Personalmente ho deciso di escludere PG/755 dalla mia analisi, poiché non presenta vittime di uccisioni rituali, ed, inoltre, perché, anche io come Woolley e altri studiosi tra cui Boese J., Marchesi G., Pollock S., e Reade J., ritengo che l'uomo sepolto sia un principe ossia una persona appartenente alla famiglia reale, omonimo di Re *Mes-kalam-dug*. Il proprietario della tomba era infatti troppo giovane per essere il padre di *Mes-ane-pada*, inoltre il vaso con iscritto il nome della Regina *Nintur* potrebbe rappresentare il dono di una madre al proprio figlio defunto, a cui era stato dato il nome del nonno. Marchesi, G. 2004, “Who was buried in the Royal Cemetery of Ur? The epigraphic and textual data”, *Orientalia*, vol. 72, n. 2, pp. 183-185.

¹⁶⁴ Secondo la Lista Reale Sumerica, *Mes-ane-pada* fu il primo sovrano della Prima Dinastia della città di Ur. Jacobsen, T. 1939, “*The Sumerian King List*”, the University of Chicago press, Chicago, pp. 93-95.

¹⁶⁵ Il ruolo di gran sacerdotessa del dio luna non era ricoperto dalla regina: solitamente tale compito era affidato alla sorella o alla figlia del re. Inoltre non si attesta che il segno *ereš* fosse utilizzato, nel Protodinastico III come titolo della gran sacerdotessa. Marchesi, G. 2004, “Who was buried in the Royal Cemetery of Ur? The epigraphic and textual data”, *Orientalia*, vol. 72, n. 2, p. 177.

personaggi di sesso maschile¹⁶⁶. Come si è visto, identificare il proprietario di PG/789 è estremamente difficoltoso vista l'assenza di iscrizioni nei manufatti rinvenuti all'interno della tomba. Tuttavia sappiamo che quasi certamente le tombe PG/789 e PG/800 erano interconnesse tra loro e, osservando i vari ritrovamenti, ed in modo particolare le vittime poste ordinatamente e con l'abbigliamento che consente di riconoscere il ruolo da loro svolto in vita, si può legittimamente affermare che il personaggio sepolto in PG/789 sia un sovrano di Ur, di cui però non conosciamo il nome.

Nella tomba PG/1050¹⁶⁷, purtroppo depredata, è stato ritrovato un sigillo cilindrico in lapislazzuli, non era associabile a nessun corpo a causa del saccheggio che ha causato lo spostamento dell'oggetto dalla sua sede d'origine. È stato però possibile leggere l'iscrizione presente sul sigillo, che riporta i nomi *A-kalam-dug* con l'epiteto *lugal* di Ur e *A-šu-sikildingir(ak)* sua moglie: ciò fa presumere che la persona sepolta in PG/1050 fosse una regina¹⁶⁸, e che il sigillo fosse stato dedicato dal re alla propria moglie, come in altri casi di sigilli dedicatori di re.

Il sigillo cilindrico in conchiglia rinvenuto nella grande tomba di pietra PG/1236 riportava inciso il nome *Aja-anzu(d)* senza alcun titolo ad accompagnarlo: tale mancanza, però, non deve essere assunta per dimostrare che *Aja-anzu(d)* non fosse un re, dato che nel Protodinastico IIIA era comune trovare iscrizioni di nomi reali orfani del titolo. Inoltre, ciò che può far attribuire questa sepoltura ad una figura reale, oltre alla struttura architettonica e ai manufatti presenti al suo interno, può essere la particolarità del motivo decorativo, suddiviso in due registri, rappresentato sul sigillo: nel registro superiore, oltre al nome del defunto, era rappresentata una scena di lotta tra un eroe nudo e dei leoni e, all'estremità destra del registro, erano raffigurati tre leoni intrecciati tra loro a formare una sorta di girandola. La

¹⁶⁶ Moorey, P. R. S. 1977, "What do we know about the People Buried in the Royal Cemetery?", *Expedition*, vol. 20, n. 1, pp. 28-30.

¹⁶⁷ In base alla stratigrafia di Nissen, confermata dallo studio delle ceramiche effettuato da Pollock, si è potuto dimostrare che questa tomba era una delle più antiche di tutto il Cimitero Reale. Nissen, H. J. 1966, "Zur datierung des Königsfriedhofes von Ur: unter besonderer Berücksichtigung der Stratigraphie der Privatgräber", Halbelt, Boon, p. 110. Pollock, S. 1985, "Chronology of the Royal Cemetery of Ur", *Iraq*, vol. 47, p. 145.

¹⁶⁸ Reade, J. 2001, "Assyrian King-List, the Royal Tombs of Ur, and Indus Origins", *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 60, n. 1, p. 22; Marchesi, G. 2004, "Who was buried in the Royal Cemetery of Ur? The epigraphic and textual data", *Orientalia*, vol. 72, n. 2, p. 178; Moorey, P. R. S. 1977, "What do we know about the People Buried in the Royal Cemetery?", *Expedition*, vol. 20, n. 1, p. 8.

simbologia della forma a girandola si ritrova riadattata nel sigillo di *Mes-Ane-pada*¹⁶⁹, nel quale, al posto dei leoni sono raffigurati uomini armati di pugnale. È nel registro inferiore, però, che più si manifesta il possibile status reale di *Aja-anzu(d)*: qui vi era rappresentato un personaggio alla guida di un carro da guerra trainato da cavalli che calpestano dei nemici, e uomini armati in marcia precedono i cavalli. Tale rappresentazione rimanda immediatamente alla scena presente nel “lato della guerra” dello Stendardo di Ur, manufatto nel quale si celebra la vittoria militare del re. Lo Stendardo è stato ritrovato nella tomba PG/779, che presenta una pianta architettonica molto simile a quella di PG/1236, ed inoltre, se oltre alla planimetria delle due tombe si mettono a confronto anche le rappresentazioni presenti nei reperti qui rinvenuti, e si accetta che possano essere stati dei motivi rappresentativi tipici della regalità, anche la tomba PG/779 può essere attribuita ad un personaggio reale¹⁷⁰.

Nella camera inferiore di PG/1054 è stata ritrovata la sepoltura principale di una donna accompagnata da varie vittime di sesso maschile al suo seguito¹⁷¹; nonostante non sia stata trovata alcuna iscrizione che permettesse di identificare il corpo, Woolley ritenne che potesse trattarsi delle spoglie di una regina. Tale audace affermazione fu possibile per merito dell'iscrizione su di un sigillo ritrovato nella camera sepolcrale della medesima tomba, costruita al di sopra di quella della donna. Su questo oggetto si potevano leggere le parole *Mes-kalam-dug lugal*: Woolley pensò di trovarsi di fronte ad un sigillo donato dal re *Mes-kalam-dug* alla propria moglie¹⁷², secondo una usanza diffusa nel periodo. Sfortunatamente oggi non sappiamo dove re *Mes-kalam-dug* sia stato sepolto: il suo corpo potrebbe trovarsi nella stanza in cui è stato ritrovato il sigillo con la sua iscrizione¹⁷³, ma anche in questo caso i dati forniti dalla tomba sono esigui. Portare come dimostrazione

¹⁶⁹ L'impronta di questo sigillo è stata ritrovata nel cumolo di detriti dello strato superiore del Cimitero, nominato da Woolley “*Seal Impression Strata*” per la presenza di molti sigilli ed impronte su argilla. Nel sigillo era rappresentato una scena di battaglia e riportava il nome di *Mes-Ane-pada*; il motivo a girandola si trovava sotto al nome del sovrano. Pittman, H. 1998, “Cylinder Seals” in *Treasures from the Royal tombs of Ur*, ed. L. Horne & R. L. Zettler, University of Pennsylvania Museum, Philadelphia, p. 76.

¹⁷⁰ Reade, J. 2001, “Assyrian King-List, the Royal Tombs of Ur, and Indus Origins”, *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 60, n. 1, p. 19; Marchesi, G. 2004, “Who was buried in the Royal Cemetery of Ur? The epigraphic and textual data”, *Orientalia*, vol. 72, n. 2, pp. 181-182.

¹⁷¹ Per i dettagli si rimanda a pp. 24-25.

¹⁷² Reade, J. 2001, “Assyrian King-List, the Royal Tombs of Ur, and Indus Origins”, *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 60, n. 1, p. 21.

¹⁷³ Roux, G. 2004, “L'enigme du cimetière d'Ur”, *L'Histoire*, vol. 22, pp. 59-61.

esclusivamente il sigillo della camera soprastante per sostenere che la sepoltura principale appartenesse alla regina, non sembra però a mio parere essere abbastanza convincente, considerato anche il fatto che l'iscrizione mostra esclusivamente il nome del re seguito dal suo titolo, senza fare accenni alla sua compagna, differendo così dalle iscrizioni dedicatorie, che solitamente riportavano più nozioni. È probabile che la donna sepolta in PG/1054, per la complessità degli oggetti a lei associati e per le vittime sepolte come suo seguito, appartenesse alla famiglia reale, ma etichettarla come regina e moglie di *Mes-kalam-dug* appare, a mio avviso, alquanto azzardato.

Infine, un altro sigillo importante ai fini di questa ricerca è stato rinvenuto all'interno della tomba PG/580: l'iscrizione presente su di esso menziona il nome di una sacerdotessa del dio *Pabilsaga(k)*, chimata *Gan-kunsiga(k)*. Il manufatto sul quale il nome era riportato, però, non era riconducibile al corpo ritrovato in PG/580, dato che la persona qui sepolta era chiaramente di sesso maschile, come confermano anche gli elementi del corredo funerario. Inoltre, il nome stesso del dio, *Pabilsaga(k)*, suggerisce una datazione del manufatto ad un periodo successivo al Protodinastico IIIA: probabilmente questo sigillo risale al Protodinastico IIIB¹⁷⁴, periodo della Seconda Dinastia di Ur. Dunque si può presumere che l'oggetto non appartenesse alla sepoltura dell'uomo in PG/580, ma che costituisse parte del corredo della tomba costruita al di sopra di essa, in una fase successiva. Alla luce di ciò, è comunque difficile assegnare PG/580 ad un re vista l'assenza di iscrizioni che ne possano dare prova, tuttavia la ricchezza dei manufatti¹⁷⁵ e la presunta presenza, nel *dromos*, di un carro a cui erano aggiogati due buoi mi fa supporre che potesse appartenere ad un membro della famiglia reale.

Per quanto riguarda PG/1237, identificare la sepoltura principale è pressoché impossibile poiché, in questa tomba sono stati ritrovati numerosi corpi femminili associabili a vittime rituali, forse le attendenti del Palazzo, deposte in modo da inscenare, forse, un banchetto festivo¹⁷⁶. Come si è visto, nessuno dei defunti di PG/1237 spicca e si differenzia dal gruppo, né per la posizione del corpo né per il

¹⁷⁴ Reade, J. 2001, "Assyrian King-List, the Royal Tombs of Ur, and Indus Origins", *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 60, n. 1, p. 23. Marchesi, G. 2004, "Who was buried in the Royal Cemetery of Ur? The epigraphic and textual data", *Orientalia*, vol. 72, n. 2, p. 170.

¹⁷⁵ Si veda la nota 84 a p. 21.

¹⁷⁶ Per i dettagli sulla descrizione inerenti alla posizione dei corpi e degli oggetti ritrovati si veda pp. 36-38 e relative note.

corredo funebre. Anche per quanto riguarda PG/1232 è impossibile identificare con certezza il proprietario ma, se in PG/1237 la sepoltura principale era forse assente, in PG/1232, nonostante le ossa dei corpi fossero molto deteriorate, la ricchezza dei manufatti rinvenuti¹⁷⁷, e la presenza del carro come in PG/800 e PG/789, nonostante non forniscano informazioni utili per l'identificazione, potrebbero confermare la presenza in una persona di rango elevato. Per Woolley PG/1232 e PG/1237 erano connesse l'una all'altra ma, anche se ciò fosse vero, tale collegamento non fornisce ugualmente nessun elemento che consenta di riconoscere il proprietario della sepoltura in PG/1232. Alla luce di quanto detto finora è possibile notare unicamente che all'interno di queste "fosse della morte" erano deposti i corpi di coloro che, in vita, avevano avuto una stretta relazione servile con personalità di alto status sociale; determinare se abbiano servito il Palazzo o il Tempio e se queste morti rituali abbiano avuto una connessione con l'uno o l'altro potere resta complicato. Una forte simbologia di carattere religioso era presente nei motivi decorativi dei manufatti, soprattutto per quanto riguarda le due statuette di capridi, e gli effetti personali delle vittime di PG/1237, questo però non deve far propendere l'ago della bilancia in favore del Tempio dato che sia l'ideologia di Palazzo che quella templare erano intrise di simboli religiosi, ed entrambe in stretta connessione con gli dei.

Da ciò che ho potuto osservare mi sembra corretta l'intuizione di Sir. Woolley di ritenere il Cimitero riservato ai re e alle regine della città di Ur; le datazioni confermano trattarsi dei regnanti della I Dinastia. Personalmente, non sono certo che tutte le sepolture qui analizzate possano essere attribuite ai reali, si veda il caso della donna sepolta in PG/1054: appare più verosimile, a mio avviso, che tra gli individui sepolti vi fossero sì re e regine, ma anche i corpi di persone che non ricoprivano il ruolo di *Lugal* ed *Ereš*, appartenenti comunque alla famiglia reale. Ciò implica che il fenomeno delle morti rituali sia da associarsi alla regalità. Inoltre si osserva che i nomi conservatisi sui sigilli e considerati come appartenuti ai sovrani non si trovano inseriti nella Lista Reale Sumerica¹⁷⁸: ciò non deve stupire, e non deve nemmeno essere assunto come motivo per dubitare dell'origine reale di questi personaggi, poiché la composizione di tale Lista dovrebbe essere avvenuta

¹⁷⁷ Per gli elementi ritrovati si rimanda a p.27 e alle note 132-135.

¹⁷⁸ Gli unici sovrani della I Dinastia di Ur menzionati nella Lista Reale Sumerica sono in ordine cronologico: *Mes-Anne-pada*, *Mes-kiag-Nanna(k)*, *Elulu* e *Balulu*. Jacobsen, T. 1939, "The Sumerian King List", the University of Chicago press, Chicago, pp. 93-95.

attorno alla fine del III millennio a.C. o all'inizio del II millennio a.C.¹⁷⁹, ossia parecchi secoli dopo le vicende dei sovrani della I Dinastia. La spiegazione di questa assenza è da ricercarsi nel ricordo svanito di questi re da parte di chi redisse la Lista Reale. Probabilmente essi non erano a conoscenza dei nomi dei governanti di Ur a causa della scarsa, se non totale, assenza d'influenza e potere che i re della I dinastia esercitavano sul paese di Sumer. Alla luce di ciò è anche possibile ipotizzare che sepolti nel Cimitero vi fossero i membri della famiglia reale che governarono Ur prima di Re *Mes-Ane-pada*, sovrano che ebbe un discreto peso politico finanche al di fuori delle mura cittadine, e perciò menzionato nella Lista Reale.

¹⁷⁹ Jacobsen, T. 1939, "*The Sumerian King List*", the University of Chicago press, Chicago, pp. 128-129. La Lista è da considerarsi un testo epico-storico nel quale sono inseriti anche i nomi di sovrani mitici che regnarono per migliaia di anni, riporta i nomi delle dinastie cittadine che hanno governato sul paese di Sumer. La versione scritta risalirebbe forse al Periodo della III dinastia di Ur, o a quello della I dinastia di Isin, e il suo fine potrebbe essere stato quello di legittimare il loro ruolo egemone sulla terra di Sumer. Mander, P. 2009, "*La religione dell'antica Mesopotamia*", Carocci, Roma, p.56; Zettler, R. L. 1998, "Early Dynastic Mesopotamia", in *Treasures from the Royal tombs of Ur*, ed. L. Horne & R. L. Zettler, University of Pennsylvania Museum, Philadelphia, p. 3.



PG/800. Sigillo di *Pu-abī*
(http://www.britishmuseum.org/research/collection_online)



PG/743. Sigillo di “*Sara-men*, scriba della *ereš*”
(Woolley 1934b: pl. 197)



Sigillo di “*Nin-tur ereš* moglie di *Mes-Ane-pada*”
(<http://www.penn.museum/collections/object/56630>)



PG/755. Vaso inciso: “*Nintur* la regina”
(Woolley 1934b: pl. 190)



PG/755. Vasi con inciso il nome *Mes-kalam-dug*
(Woolley 1934b: pl. 163)



PG/1054. Sigillo *Mes-kalam-dug lugal*
(http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details/collection_image_gallery.aspx?partid=1&assetid=181373001&objectid=790866)



Sigillo di *A-bara-ge*, PG/800
(<http://www.penn.museum/collections/object/>)



Sigillo di *Lugal-sa-pa-da*, PG/800
(<http://www.penn.museum/collections/object/260314>)



PG/1050. Sigillo con iscrizione "A-kalam-dug lugal di Ur e A-šu-sikildingir(ak) sua moglie"
(Woolley 1934b: pl. 198)



PG/1236. Sigillo con iscritto il nome *Aja-anzu(d)*
(http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details/)



SIS. Impronta di sigillo nella quale è iscritto il nome di *Mes-Ane-pada*
(Pittman 1998: fig. 44)



PG/580. Sigillo con nome della sacerdotessa *Gan-kunsiga(k)*
(Woolley 1934b: pl. 200)

Il Periodo Protodinastico

L'epoca protodinastica¹⁸⁰ (2900/2850-2350 a.C. ca.) prende avvio in Mesopotamia dopo il crollo della prima urbanizzazione¹⁸¹ (3500-3200 a.C. ca.). Solitamente questo periodo viene distinto in tre grandi fasi: il Protodinastico I (2900/2850-2750a.C. ca.) si iscrive sempre all'interno della cultura Uruk, in cui però si assiste ad un periodo di crisi e arretramento rispetto all'epoca precedente, probabilmente determinato dalla fine della prima urbanizzazione. I periodi successivi a questa breve parentesi recessiva vengono rispettivamente definiti Protodinastico II (2750-2600 a.C. ca.) e Protodinastico III¹⁸² (2600-2350 a.C. ca.). È nel Protodinastico II e, ancor più nel Protodinastico III, che si verificano i cambiamenti più marcati e significativi rispetto al periodo Uruk: si rintraccia uno sviluppo più omogeneo in tutta l'area mesopotamica, col conseguente affievolimento dei particolarismi regionali. Durante il Protodinastico II-III si ravvisa l'apparizione, affianco all'istituzione templare, di edifici palaziali come conseguenza della nascita di una *élite* politica che si spartirà il controllo delle città-stato con l'*élite* templare: la gerarchia sociale è resa così più marcata sotto il simbolo delle grandi costruzioni palatine e templari che sanciscono il nuovo ordinamento sociale. In tale periodo il territorio mesopotamico è caratterizzato dalla presenza di numerose città-stato,

¹⁸⁰ Tale periodo è definito Protodinastico perché i testi ci forniscono i nomi di alcuni re delle città-stato che in questo periodo storico controllano il sud mesopotamico, per tale motivo viene anche denominata come epoca delle Dinastie Arcaiche. Forest, J. D. 1996, "*Mesopotamia: l'invenzione dello stato VII-III millennio*", Jaca book, Milano, p. 207.

¹⁸¹ La prima urbanizzazione definita anche "rivoluzione urbana", termine coniato da G. Childe, si riferisce ad un periodo caratterizzato da grandi cambiamenti e sviluppi, che interessano l'ambito demografico, tecnologico, socio-economico, ideologico e religioso della società e della cultura mesopotamica, che hanno avuto luogo intorno alla metà del IV millennio a.C. nella bassa Mesopotamia, ed in particolare ad Uruk. In questo periodo si assiste alla nascita delle prime città, che si differenziano dai villaggi, oltre che per le maggiori dimensioni, anche per una struttura interna più elaborata, in cui si riscontra la specializzazione dei mestieri, la stratificazione sociale e il formarsi di una gerarchia. Inoltre, si nota l'emergere di grandi strutture architettoniche definite templari, sedi della casa del dio e luogo in cui si svolgono le attività cultuali, le quali saranno il fulcro di ogni complesso urbano. All'interno del Tempio si raggruppava, inoltre l'attività amministrativa e decisionale, vi erano i magazzini per lo stoccaggio delle scorte alimentari che sarebbero poi state redistribuite tra i cittadini: è stata proprio la necessità di registrare tali attività che indussero ad elaborare un sistema di scrittura. La migliore situazione organizzativa e l'eccedenza delle risorse alimentari portarono ad un intensificarsi dei rapporti commerciali anche a lunga distanza. La prima urbanizzazione si spinse oltre il proprio luogo d'origine, interessando sia le zone adiacenti come il medio Eufrate e l'Alta Mesopotamia, sia zone più distanti come la Siria, l'Anatolia sud-orientale e l'Iran sud-occidentale. Tale espansione non durò a lungo, infatti, specialmente nell'area montana si ritornerà ad un'organizzazione basata nuovamente sul villaggio, solo l'ambiente mesopotamico manterrà le innovazioni prodotte dalla prima urbanizzazione. Liverani, M. 2011, "*Antico Oriente. Storia società economia*", GLF Laterza, 4th edn, Bari, pp. 89-130.

¹⁸² Definito anche periodo della seconda urbanizzazione, il Protodinastico III è a sua volta suddiviso in due sotto-periodi: IIIA 2600-2450 a.C. e IIIB 2450-2350 a.C.

ognuna governata da un signore locale e, di conseguenza, si verificano i primi scontri tra esse per il controllo del territorio e delle risorse¹⁸³: la guerra diventerà endemica nella società mesopotamica. Questo aspetto è confermato dall'innalzamento di cinte murarie intorno alle città a scopo difensivo infatti, nel Protostorico, durante il periodo Uruk, le mura sono attestate esclusivamente negli insediamenti di confine, cioè nelle zone meno ospitali sotto il punto di vista della sicurezza¹⁸⁴.

Durante il Protodinastico III avviene un incremento sostanzioso delle fonti scritte, utilizzate con maggior rigore per le registrazioni economiche ed inoltre, accanto a questi testi, troviamo i primi a carattere storico, giuridico e letterario.

La base economica del sistema continua ad essere essenzialmente agricola, ciò che cambia rispetto alle epoche precedenti è il rapporto che i cittadini avevano con la terra e l'accesso ad essa. Se inizialmente la terra era una sorta di proprietà collettiva fondata su un uso secolare e l'accesso ad essa era regolato secondo l'appartenenza al gruppo familiare, quindi non intesa come una proprietà privata da un punto di vista giuridico, durante il Protodinastico II-III la spinta del vivere in un contesto cittadino, in cui l'allargamento del corpo sociale e la coabitazione di individui non imparentati comporta il lento disgregarsi dei gruppi di parentela, le persone sono incoraggiate ad enfatizzare le proprie differenze di status. Chi ne aveva le possibilità acquistava delle proprietà terriere diventandone unico responsabile mettendo così in moto una privatizzazione delle terre, privando della terra gli altri individui della società e alcuni gruppi di parentela. I "patrimoni" tradizionali tendono a scomparire e le persone sono costrette a lavorare per altri individui. Si innesca in questa maniera un rapporto asimmetrico tra i cittadini con la conseguente coesistenza, all'interno della società, di tre grandi strati sociali: persone che lavorano la terra in modo autonomo secondo il vecchio sistema; persone che lavorano per le *élites* proprietarie di grandi appezzamenti di terreno; e le *élites* stesse che non lavorano direttamente le terre di cui sono proprietarie e che sono le principali beneficiarie di questo sistema. Inoltre, i nuovi rapporti con il lavoro, la terra ed i beni portano alla comparsa di equivalenti monetari, come grano o argento, che fungono da valore campione per la valutazione dei prodotti più svariati: questa situazione porta alla

¹⁸³ Ibid., pp. 153-154.

¹⁸⁴ Invernizzi, A. 1992, "Dal Tigri all'Eufrate I. Sumeri e Accadi", Le Lettere, Firenze, p. 227.

scomparsa dell'antico sistema del dono e contro-dono che indebolisce il sistema fondato sul potere dei primogeniti dei gruppi familiari sul controllo e la circolazione dei beni¹⁸⁵.

Per quanto riguarda l'aspetto religioso, è proprio durante il Protodinastico che si elabora e che giunge a compimento, verso la fine del periodo in questione, il politeismo sumero, con quella tipica specificità che noi oggi conosciamo. Ogni città ha il proprio tempio dedicato alla divinità cittadina. Le classi sociali e la specializzazione dei mestieri, che sono due delle principali peculiarità della vita urbana, con le proprie esperienze ed i propri bisogni particolari che si manifestano anche sul piano religioso, contribuiranno a far sorgere delle divinità affini alla propria esperienza lavorativa e di appartenenza sociale, le quali, come le varie classi sociali formeranno un insieme organico, e così faranno anche le divinità sorte in seno alle differenti classi sociali, venerate dall'intera società. Difatti, è proprio il politeismo la forma peculiare di religione delle "civiltà superiori", in cui si venerano divinità intese come figure immortali, potenti, e capaci di intervenire nelle vicende umane. Esse vengono organizzate come la società urbana, ossia secondo una gerarchia, raggruppate all'interno di un *pantheon*, dotate ognuna di caratteristiche proprie ben distinte dalle altre divinità¹⁸⁶.

Da queste poche righe si comprende come il Protodinastico, in particolare il Protodinastico III, sia stata un'epoca di grandi cambiamenti che hanno investito tutti gli ambiti della società sumera, dall'organizzazione politica ed economica all'ordinamento sociale, dal sistema religioso giungendo fino all'arte, all'architettura e alla scrittura.

¹⁸⁵ Forest, J. D. 1996, "*Mesopotamia: l'invenzione dello stato VII-III millennio*", Jaca book, Milano, pp. 236-238.

¹⁸⁶ Brelich, A. 2003, "*Introduzione alla storia delle religioni*", Edizioni dell'Ateneo, Roma, pp. 159-169.

Ideologia di Palazzo e figura del Re nel Protodinastico IIIA

L'ideologia palaziale e il concetto di regalità si evincono dalle iscrizioni, dagli inni reali, e dai documenti letterari ma, nel Periodo Protodinastico IIIA, le testimonianze di questo genere sono assai limitate, pertanto, per comprendere l'idea che i sovrani volevo dare di sé è indispensabile appellarsi alle rappresentazioni artistiche e all'architettura palaziale.

Il termine *Lugal*¹⁸⁷, che letteralmente significa “uomo grande”, già di per sé fornisce delle indicazioni riguardo alla concezione della regalità, implica difatti alcune delle qualità che l'uomo atto a governare doveva possedere: l'aggettivo “grande” può riguardare sia le caratteristiche fisiche che intellettive, ma anche riferirsi alle doti militari e, perché no, socio-economiche. Nell'arte figurativa protodinastica, si pensi allo “Stendardo di Ur”, il sovrano è sempre rappresentato di dimensioni maggiori rispetto agli altri attori delle scene narrate; nella “Stele degli Avvoltoi” è addirittura riportata l'altezza, equivalente a nientemeno che due metri e settantacinque centimetri, di *Eannatum* Re di Lagaš¹⁸⁸. Questa scelta rappresentativa era assunta ad emblema dell'ideologia reale per simboleggiare la forza del sovrano. Prendendo nuovamente ad esempio la “Stele degli Avvoltoi”, l'iscrizione ci informa che *Eannatum* è “colui che ha la forza”¹⁸⁹, percepita come forza sia fisica che militare necessaria per sbaragliare il nemico in battaglia, così da far trionfare la propria città. Infatti il sovrano, nel Protodinastico, agisce per conto della sua città e perciò del dio

¹⁸⁷ Questo termine cominciò ad essere utilizzato durante il Periodo Protodinastico, principalmente ad Ur e Kish, per indicare la figura del re; con l'aumentare dell'attività bellica l'epiteto verrà adottato anche da altri sovrani. Già nella fase storica precedente, Periodo Uruk-Gemdt Nasr, i governanti della città-stato di Uruk presero l'appellativo di *En* “(gran) sacerdote”, invece a Lagaš i governanti si qualificavano come *Ensi* “fattore/amministratore (del dio)”. Si nota che questi appellativi reali implicano nella loro semantica differenti ideologie e rapporti politici, difatti nel termine *En* si rintraccia il rapporto con l'ambiente templare da cui probabilmente il potere regale trae origine, inoltre non a caso era utilizzato ad Uruk, città in cui nei periodi precedenti al Protodinastico il potere politico era gestito dall'*Eanna*, il complesso templare della città, tale epiteto indica la continuità storica e allo stesso tempo un cambiamento nella gestione del potere. L'appellativo “fattore (del dio)” presuppone una forte dipendenza del sovrano dal dio cittadino, una sorta di delega amministrativa concessa a colui che deve governare il suo territorio. Oltre a ciò il termine *Lugal* è equivalente a *è-gal* tradotto come “casa grande” inteso come palazzo, si potrebbe dire che rispetto all'epoca precedente lo spostamento del potere politico dal tempio verso una nuova istituzione sia più marcato. Liverani, M. 2011, “*Antico Oriente: storia, società, economia*”, GLF Laterza, 4th edn, Bari, pp.153-154.

¹⁸⁸ Zettler, R. L. 1998, “Early Dynastic Mesopotamia”, in *Treasures from the Royal tombs of Ur*, ed. L. Horne & R. L. Zettler, University of Pennsylvania Museum, Philadelphia, p. 6; Cohen, A. C. 2005, “*Death Rituals, Ideology, and the Development of Early Mesopotamian Kingship*”, Brill, Leiden, p. 122.

¹⁸⁹ Ibid., p. 122.

poliade: non bisogna dimenticare che queste peculiarità regali sono state concesse dal dio all'uomo scelto per governare il territorio, di proprietà della divinità. E' il dio a decidere le sorti della battaglia: il re, che è il comandante supremo delle truppe, ricopre il ruolo assegnatoli dall'entità divina, così come gli viene fornita l'intelligenza¹⁹⁰ necessaria, assieme alla forza, per prevalere sulle città nemiche. Le battaglie erano raffigurate come atti difensivi, gli attacchi dei nemici erano percepiti come offese al dio della città a cui erano rivolti, ed il sovrano aveva il compito di difendere il territorio, usufruendo delle sue qualità uniche che lo distinguevano dagli altri uomini. L'archetipo del sovrano, che come si è detto è il protettore della città e conseguentemente del popolo, lo si può dedurre già dal Protodinastico I osservando le impressioni lasciate dai sigilli: in queste scene è presente una figura umana che protegge un bovide dall'attacco di un felino, oppure un uomo che conduce o si prende cura dell'animale nutrendolo, inoltre, in queste impressioni su argilla è sempre presente l'immagine di un uccello. Ora, le raffigurazioni di bovidi simboleggiano, già a partire dal neolitico, la società, e il volatile la divinità; l'elemento umano potrebbe essere stato inserito in epoche successive come personificazione del sovrano. Queste semplici rappresentazioni sembrano esplicitare al meglio quello che è il compito del re, ossia prendersi cura del suo popolo (bovide) sotto la supervisione e mandato del dio poliade (uccello)¹⁹¹. Un'altra prerogativa reale del protodinastico III la si deduce dalle iscrizioni dedicatorie e commemorative delle pietre di fondazione, il sovrano era colui che aveva il compito di costruire la dimora della divinità, di innalzare mura cittadine a scopo difensivo e della manutenzione dei canali, fondamentale in un'area geografica come quella mesopotamica. L'immagine del re-costruttore è illustrata in vari manufatti come, ad esempio, la placchetta proveniente da Lagaš in cui il re, *Urmanshe*, viene raffigurato nell'atto di trasportare materiale edilizio e nell'iscrizione si definisce come costruttore di templi¹⁹². Da tutto ciò si evince lo stretto rapporto che il re aveva col dio: era l'interlocutore privilegiato, fungeva da tramite tra il mondo divino e la società, e, attraverso di lui la divinità compiva il suo disegno cosmico

¹⁹⁰ In un'altra iscrizione che ha come soggetto re *Eannatum* si legge: "Colui che gli è concessa la saggezza di *Enki*". Ibid., p. 122.

¹⁹¹ Forest, J. D. 1996, "*Mesopotamia: l'invenzione dello stato VII-III millennio*", Jaca book, Milano, p. 221.

¹⁹² Zettler, R. L. 1998, "Early Dynastic Mesopotamia", in *Treasures from the Royal tombs of Ur*, ed. L. Horne & R. L. Zettler, University of Pennsylvania Museum, Philadelphia, p. 6.

ordinando il mondo opponendosi al caos¹⁹³. Il re aveva l'onere di mantenere buoni i rapporti tra la comunità e il mondo divino, in modo tale da non far scatenare le ire delle divinità, che si manifestavano anche tramite catastrofi naturali. Il sovrano aveva, inoltre la funzione di officiare ai culti cittadini, in particolar modo durante determinate feste dell'anno, nelle quali il ruolo svolto da lui e dalla regina era centrale¹⁹⁴. La festività, probabilmente la più importante del calendario festivo sumerico, in cui la presenza e il ruolo svolto dal sovrano erano di grande rilevanza nel complesso e articolato sistema di pensiero sumerico, era la celebrazione del nuovo anno. Il momento culmine della festa, che probabilmente perdurava per più giorni, era il rituale denominato “nozze sacre” o “*hieros-gamos*”, ossia quando il re si univa simbolicamente in matrimonio con la divinità cittadina, impersonata da una sacerdotessa, così da assicurare prosperità al paese, la fertilità alla terra e fecondità al popolo¹⁹⁵. E' questo il rituale che enfatizza al meglio il legame tra regalità e sfera divina; inoltre, non meno importante, dimostra che dal sovrano e dal suo agire dipendeva anche la fertilità della terra e la fecondità del suo popolo.

Si è visto che l'ideologia reale durante il Protodinastico IIIA aveva lo scopo di promuovere il rapporto interpersonale tra sovrano e divinità¹⁹⁶: il re aveva qualità eccezionali, per certi versi soprannaturali, ma restava comunque un uomo, era l'amministratore delle proprietà del dio, era concepito dalla società come scelto tra tanti e aveva il compito di mantenere l'ordine cosmico voluto dagli dei. È tramite questa stretta relazione col divino, e il corretto svolgimento dei compiti a lui

¹⁹³ Gli dei crearono gli uomini per svolgere quei compiti che erano stati loro affidati in precedenza. È comprensibile da queste poche parole che si riferiscono al mito della creazione dell'uomo, il motivo per cui un dio poliade affidi la gestione dei propri possedimenti a una figura umana con certe determinate qualità, che sotto un certo aspetto sono sovraumane tenendo in considerazione che l'uomo ha in sé, secondo l'antropogonia mesopotamica, conserva una parte divina. Mander, P. 2009, “*La religione dell'Antica Mesopotamia*”, Carocci, Roma.

¹⁹⁴ Cohen, A. C. 2005, “*Death Rituals, Ideology, and the Development of Early Mesopotamian Kingship*”, Brill, Leiden.

¹⁹⁵ Kramer, S. N. 1963, “*The Sumerians: their history, culture, and character*”, The University of Chicago Press, Chicago, pp. 140-141.

¹⁹⁶ Ritengo che questa connessione col divino, ossia l'assegnazione della carica reale da parte degli dei, si possa recepire anche dal primo verso della “Lista Reale Sumerica” pubblicata da Jacobsen T. in cui si legge “*When the Kingship was lowered from heaven*”. Jacobsen, T. 1939, “*The Sumerian King List*”, the University of Chicago press, Chicago, p. 71. In questo caso il termine regalità si riferisce alla carica di sovrano, non alla figura del sovrano, e il fatto che essa sia discesa dal cielo credo che faccia riferimento alla decisione degli dei di affidare tale ruolo ad un uomo. Nonostante il testo sia stato redatto all'epoca in cui i sovrani mesopotamici tendevano a farsi rappresentare come dei, e nonostante il nome di alcuni sovrani citati nella Lista riporti il determinativo divino, questo specifico caso non penso che voglia significare che il sovrano sia disceso dal cielo come se fosse una figura divina.

assegnati dalla divinità che vinceva le guerre, garantiva l'abbondanza economica e la fertilità alla "sua" città. E' bene sottolineare che, nell'ideologia reale del Protodinastico IIIA, non ci sono elementi che possano fare intendere una sorta di divinizzazione¹⁹⁷ totale del re: tale fenomeno si verificherà nelle epoche successive, nel periodo Accadico con l'avvento di *Naram-sin* re di Akkad, e con Re *Šulgi*, sovrano della Terza Dinastia di Ur. Ritengo che tale concezione del sovrano divinizzato sia figlia di una determinata specificità storica e sociale, che doveva avere certe caratteristiche atte al concepimento, da parte della società, di tale credenza, come poteva appunto essere l'ambizione ad un "impero universale" sorto durante il periodo accadico; in questa fase storica si assiste ad un cambiamento profondo nelle dinamiche politiche e sociali in tutta la Mesopotamia che ben spiega la necessità dell'ideologia palaziale di mutare l'immagine del sovrano che, da amministratore umano della città, diviene una figura divina. Penso inoltre che un passaggio così radicale nel modo di dipingere il sovrano non sia stato repentino, è sicuramente servito molto tempo per poter elaborare un'immagine del genere e ritengo che debba essere passata da una concezione intermedia del re, come precisamente poteva essere il sovrano amministratore dei possedimenti del dio e non proprietario¹⁹⁸.

In base a quanto si evince dall'ideologia di palazzo e dal ruolo svolto dal re nella società sumera del Protodinastico IIIA, risalta in modo particolare l'interconnessione del potere col mondo divino e, di conseguenza col tempio: il sovrano si serve di tutto l'apparato "dogmatico" che la religione offre per esercitare il proprio potere. Tale affermazione trova riscontro osservando, per esempio, il luogo nel quale sorge il Cimitero di Ur: i sovrani della I dinastia decisero di costruire il proprio cimitero in un'area strettamente connessa alla zona templare

¹⁹⁷ Prendendo come esempio *Gilgameš*, il Re per antonomasia della mitologia mesopotamica, egli divenne un dio dopo la propria morte, e anche per i Re storici la deificazione deve essere avvenuta successivamente la loro morte. I Sovrani della I dinastia, quelli i cui nomi sono riportati nei testi, come *Mes-ane-pada*, solo molti secoli dopo la loro morte presentano il determinativo divino assieme al nome, nelle iscrizioni attribuibili all'epoca in cui erano in vita questo determinativo non è mai presente. Anche per tale motivo è difficile ritenere che nel Protodinastico IIIA il sovrano fosse divinizzato. Marchesi, G. 2004, "Who was buried in the Royal Cemetery of Ur? The epigraphic and textual data", *Orientalia*, vol. 72, n. 2, pp. 166-169.

¹⁹⁸ Nel Protodinastico III il Tempio e il Palazzo non erano gli unici possessori di proprietà terriere: anche i privati avevano possedimenti, addirittura famiglie di contadini dei villaggi avevano una sorta di proprietà. Liverani, M. 2011, "Antico Oriente: storia, società, economia", GLF Laterza, 4th edn, Bari, pp. 141-153.

della città, come a voler sottolineare ancor più marcatamente questo rapporto. Inoltre si è potuto osservare come la figura del re fosse intrisa di significati simbolici, che a mio giudizio si riscontrano sia negli oggetti di corredo funebre rinvenuti nelle tombe del Cimitero Reale, sia nei mestieri delle vittime¹⁹⁹ che accompagnano le sepolture principali. Si è osservato in modo particolare le responsabilità che tale ruolo sociale implicava nella vita degli abitanti di Sumer e nel loro modo di intendere il mondo. La dimostrata ed indiscussa centralità della funzione regale, però non basta, da sola, per comprendere l'usanza di deporre vittime affianco ai corpi della famiglia reale: tale fenomeno deve essere stato parte di un rituale associato alla regalità e, soprattutto, essendo parte di un rito funebre deve sottintendere una certa concezione dell'Aldilà.

L'Aldilà nella Mesopotamia

Farsi un'idea dell'immagine che i sumeri avevano dell'Aldilà, leggendo le fonti scritte e analizzando i dati archeologici²⁰⁰ inerenti alle sepolture, non risulta essere esauriente: le informazioni attinenti a tale concetto ci restituiscono una rappresentazione imprecisa e vaga della vita dopo la morte. Inoltre, i testi che fanno riferimento all'Aldilà risalgono ad un periodo più tardo rispetto a quello qui in esame, e anche se il concetto di oltretomba, in Mesopotamia, è rimasto invariato per millenni è improbabile, o per lo meno difficile, pensare che tale credenza sia

¹⁹⁹ Le vittime rituali sono state seppellite con corredi e abbigliamenti atti a rappresentare la loro funzione svolta quando erano in vita “soldati di guardia, stallieri, cocchieri, musicisti e servitori”, sono completamente spersonalizzati, non ci sono elementi che possono fornire informazioni personali se non quelle relative al loro ruolo servile in relazione alla sepoltura principale, come se fossero comparse di una scena, con lo scopo di enfatizzare il ruolo dell'attore principale.

²⁰⁰ I dati archeologici ci informano prettamente sull'aspetto materiale della morte, dandoci sì l'idea di una qualche continuità dopo la morte, risultante dai corredi funebri, ma senza fornirci informazioni su cosa si aspettavano i sumeri arrivati nell'oltretomba. Per quanto riguarda i dati ricavati dai testi, essi ci forniscono elementi che consentono di farci un'idea dell'Aldilà mesopotamico, ma sono sparsi e disarticolati all'interno di testi che non trattano prettamente della morte e dell'Aldilà: di fatto non esistono opere interamente dedicate a questo argomento. Bottero, J. 1987, “La mitologia della morte nell'antica Mesopotamia” in *Archeologia dell'inferno: l'Aldilà nel mondo antico vicino-orientale e classico*, ed. P. Xella, Essedue, Verona, pp. 51-54.

stata la stessa anche nel Periodo Protodinastico IIIA, al quale risalgono le tombe della I Dinastia²⁰¹.

In generale l'Aldilà era inteso come uno spazio fisico con una collocazione geografica ben definita²⁰²: i mesopotamici intendevano l'Universo come un asse verticale composto da due emisferi pressoché identici nella loro estensione, in cui l'emisfero più elevato era il Mondo Superiore, mentre quello più in basso era il Mondo Inferiore²⁰³ o Aldilà e, localizzato nel mezzo dei due emisferi si trovava il Mondo dei vivi, immaginato come un'isola circondata dalle acque del mare²⁰⁴. Al momento della morte²⁰⁵ lo spirito²⁰⁶ non giungeva immediatamente nell'Aldilà infatti, prima di tutto, il defunto doveva raggiungere la via d'accesso al mondo sotterraneo, molto probabilmente tramite la tomba²⁰⁷: dare la possibilità al defunto di prendere la via giusta era compito di coloro che dovevano seppellirlo e compiere il rituale funebre. Dopo lo svolgimento di queste pratiche lo spirito entrava in una fase di transizione nella quale, secondo le credenze, intraprendeva un viaggio²⁰⁸ per

²⁰¹ Comunque, testi come “La Morte di *Gilgamesh*”, “*Gilgamesh* e l'Aldilà”, “La morte di *Urnamma*” e “La discesa di *Inanna*” sono relazionabili col Protodinastico. Cohen, A. C. 2005, “*Death Rituals, Ideology, and the Development of Early Mesopotamian Kingship*”, Brill, Leiden, p. 100.

²⁰² Kramer, S. N. 1960, “Death and Nether World according to the Sumerian literary texts”, *Iraq*, vol. 22.

²⁰³ Probabilmente la credenza di un mondo sotterraneo in cui dimoravano i defunti potrebbe trarre origine dalla pratica di sepoltura dei morti, da sempre inumati al di sotto del terreno. Bottero, J. 1987, “La mitologia della morte nell'antica Mesopotamia” in *Archeologia dell'inferno: l'Aldilà nel mondo antico vicino-orientale e classico*, ed. Xella, P., Essedue, Verona, p. 60.

²⁰⁴ Mander, P. 2009, “*La religione dell'Antica Mesopotamia*”, Carocci, Roma, pp. 49-56.

²⁰⁵ Dopo la morte, dell'uomo, rimanevano le ossa, difatti quando i parenti del defunto si spostavano in altri luoghi era usanza portare con loro le ossa dei propri antenati, e il loro fantasma/spirito “*gidim*”, la quale era la parte attiva del defunto li seguiva anch'esso. Bottero, J. 1987, “La mitologia della morte nell'antica Mesopotamia” in *Archeologia dell'inferno: l'Aldilà nel mondo antico vicino-orientale e classico*, ed. P. Xella, Essedue, Verona, pp. 54-59.

²⁰⁶ Lo spirito/spettro, “*gidim*”, in accadico “*etemmu*”, era considerato come un'entità separata dal corpo, non presente all'interno dell'uomo quand'era in vita, era una qualche entità che si formava al momento della morte. In “*Gilgamesh* e l'Aldilà” per enfatizzare tale distacco, tra corpo e spirito, il corpo di *Enkidu* viene descritto grottescamente e lo stesso *escamotage* narrativo è stato utilizzato anche nella “Morte di *Urnamma*”. Cohen, A. C. 2005, “*Death Rituals, Ideology, and the Development of Early Mesopotamian Kingship*”, Brill, Leiden, p. 99.

²⁰⁷ Mancano riferimenti diretti al fatto che le tombe costituissero la via d'accesso per l'Aldilà, ma ciò può essere desunto, oltre al fatto che l'inumazione era geograficamente connessa col Mondo Inferiore, anche da ciò che sappiamo sulla sorte che attendeva coloro che non erano stati seppelliti: essi erano impossibilitati a raggiungere l'Aldilà. Bottero, J. 1987, “La mitologia della morte nell'antica Mesopotamia” in *Archeologia dell'inferno: l'Aldilà nel mondo antico vicino-orientale e classico*, ed. P. Xella, Essedue, Verona, p. 66.

²⁰⁸ Il viaggio che lo spirito doveva intraprendere non è molto chiaro poiché le fonti scritte non concordano tra loro, ad esempio in “La morte di *Urnamma*” lo spirito affronta un percorso dalla via confusa pieno di desolazione. Cohen, A. C. 2005, “*Death Rituals, Ideology, and the Development of Early Mesopotamian Kingship*”, Brill, Leiden, p. 101. Nel testo “La discesa di *Inanna*” la dea deve oltrepassare sette porte prima di raggiungere il Palazzo dell'Aldilà sulla montagna di lapislazzuli. Kramer, S. N. 1969, “*Inanna's descent to the Nether World*”, in *Ancient Near Eastern*

raggiungere gli Inferi; questa sorta di limbo in cui lo spirito/fantasma era costretto terminava dopo essere stato sottoposto al giudizio degli *Anunnaki*²⁰⁹, sotto la supervisione della regina degli inferi *Ereshkigal*²¹⁰, i quali ne decretavano il fato assegnandolo eternamente alla società del Mondo Inferiore²¹¹. Questo luogo senza ritorno sembra che si presentasse buio, triste, tetro e ricoperto dalla polvere come raccontano, ad esempio, l'«Epopèa di *Gilgameš*» e la «Discesa di *Inanna*» che lo descrivono come un luogo polveroso, in cui non c'era luce, dove i *gidim* dimoravano nell'oscurità, la polvere era la loro bevanda e il cibo era d'argilla²¹². Gli abitanti di questo paese malinconico forse erano costretti a restare nudi. La nudità potrebbe essere una metafora letteraria adottata per simboleggiare la morte, come scrive Bottero «*La Morte ci spoglia per sempre*²¹³» (1987: 71), e per enfatizzare ancor di più il cambiamento che avviene quando i mesopotamici dimorano nel Mondo dei morti, opposto a quelli dei vivi. Inoltre, il corpo spogliato da vesti e ornamenti nell'iconografia del Protodinastico e delle epoche successive è sempre stata emblema di assenza di potere²¹⁴, tema che si può cogliere anche all'interno del testo «La discesa di *Inanna*»: la dea prima di partire per il suo viaggio

texts: relating to the Old Testament, ed. J. B. Pritchard, Princeton University Press, Princeton, pp. 52-57. Altri testi parlano, invece, di un fiume come ultima frontiera per l'Oltretomba, di un traghetto e di un traghettatore. La credenza della presenza di un corso d'acqua da oltrepassare per poter giungere nell'oltretomba può essere testimoniata dai ritrovamenti, all'interno delle tombe, di modellini di imbarcazioni.

²⁰⁹ Sono dei infernali che si riunivano in giudizio per decretare il fato dello spirito. Bottero, J. 1987, «La mitologia della morte nell'antica Mesopotamia» in *Archeologia dell'inferno: l'Aldilà nel mondo antico vicino-orientale e classico*, ed. P. Xella, Essedue, Verona, p. 72. Il testo «La discesa di *Inanna*» ci dice che questi esseri erano sette. Kramer, S. N. 1969, «*Inanna's descent to the Nether World*», in *Ancient Near Eastern texts: relating to the Old Testament*, ed. J. B. Pritchard, Princeton University Press, Princeton, pp. 52-57.

²¹⁰ *Ereš*/regina, *ki*/terra, *gal*/grande = Regina degli Inferi. Mander, P. 2009, «*La religione dell'antica Mesopotamia*», Carocci, Roma, p. 85.

²¹¹ Tale giudizio era completamente legato dai meriti e demeriti del defunto relativi alle azioni compiute in vita, non era, per così dire, una valutazione morale inerente alla vita dello spirito sottoposto al giudizio. Cohen, A. C. 2005, «*Death Rituals, Ideology, and the Development of Early Mesopotamian Kingship*», Brill, Leiden, p. 101. Esso non deve essere inteso in base alla tradizione cristiana e su concezioni salvifiche, e nemmeno paragonarlo alla «pesatura dell'anima» antico-egiziana: tale giudizio non era l'esercizio del potere giuridico, piuttosto un atto di puro potere nell'imporre un fato definitivo al defunto e assoggettarlo al volere delle divinità ctonie. Bottero, J. 1987, «La mitologia della morte nell'antica Mesopotamia» in *Archeologia dell'inferno: l'Aldilà nel mondo antico vicino-orientale e classico*, ed. P. Xella, Essedue, Verona, pp. 72-73.

²¹² Pollock, S. 1991, «Of Priestesses, Princes and Poor Relations: The Dead in the Royal Cemetery of Ur», *Cambridge Archaeological Journal*, vol. 1, n. 2, pp. 177-180.

²¹³ Bottero, J. 1987, «La mitologia della morte nell'antica Mesopotamia» in *Archeologia dell'inferno: l'Aldilà nel mondo antico vicino-orientale e classico*, ed. P. Xella, Essedue, Verona, p. 71.

²¹⁴ Si prenda ad esempio lo stendardo di Ur dove i vinti sono rappresentati senza vesti mentre i vincitori, a cui i primi sono sottomessi, portano armi e indumenti.

nell'Aldilà si prepara adornando il proprio corpo con vesti pregiate e gioielli preziosi²¹⁵, man mano che attraversa le porte dell'inferno parti del suo abbigliamento le vengono strappate via dai guardiani degli inferi finché non rimane completamente nuda²¹⁶, decurtata del suo potere divino²¹⁷. Pensare che i defunti nell'Aldilà fossero svestiti potrebbe essere sintomo di una sorta di uguaglianza e identico destino degli uomini nel Mondo Inferiore, tuttavia tale concezione potrebbe essere figlia di un'errata lettura del mito di *Inanna*²¹⁸, infatti, se fosse come descritto in questo mito, le evidenze archeologiche inerenti alle sepolture contrasterebbero con la credenza di un Aldilà in cui gli spiriti sono denudati dei loro abiti. Inoltre, ritenere che l'esistenza nell'Oltretomba sia identica per ogni uomo risulta forse difficile: se non vi fosse una qualche differenziazione tra gli spiriti, non si comprenderebbe per quale motivo i sovrani, così come le persone più umili, venissero seppelliti con oggetti indicativi del loro status sociale, e soprattutto, in una società così fortemente gerarchizzata com'era quella mesopotamica, difficilmente si può credere che tale gerarchizzazione non fosse concepita anche nell'Aldilà²¹⁹. Probabilmente il grado di queste differenze sociali dopo la morte era differente da quello nel mondo dei vivi: la vita dopo la morte era pur sempre percepita dai sumeri come un miserabile, pallido ricordo di quella svolta nella terra dei vivi²²⁰. La condizione degli spiriti che negli inferi condividevano lo stesso

²¹⁵ Forse l'avvenimento narrato potrebbe anche essere interpretato come offerte che *Inanna* deve porre agli dei inferi: in quanto dea del Mondo dei vivi essa non poteva trovarsi in questo Mondo ma, dovendo intraprendere la sua discesa nell'Aldilà per raggiunger sua sorella *Ereškigal*, doveva lasciare dei doni per poter oltrepassare le porte del Mondo Inferiore ai guardiani inferi. Credo che ciò si possa cogliere nel fatto che non viene denudata completamente all'arrivo del primo portone, ma ad ogni porta che attraversa, la quale è presidiata da un differente guardiano, viene spogliata un po' per volta dei suoi "indumenti". Anche se lo stupore che *Inanna* manifesta nel momento in cui viene denudata stona con questa interpretazione.

²¹⁶ Questo non significa che il potere della dea risiedesse nelle sue vesti. Nonostante ciò gli abiti, i gioielli e le acconciature nelle società gerarchiche hanno sempre avuto la funzione di rappresentare il potere di chi li indossava, sia che si trattasse di un potere economico che di un potere dovuto al ruolo sociale ricoperto. Infatti, nelle raffigurazioni i simboli e gli attributi di potere sono espressi anche attraverso oggetti, abiti e altri elementi indossati e maneggiati dai soggetti a cui è attribuito un determinato potere, rovesciando la questione, non raramente coloro ai quali non appartiene nessun potere sono rappresentati "nudi".

²¹⁷ Cohen, A. C. 2005, "*Death Rituals, Ideology, and the Development of Early Mesopotamian Kingship*", Brill, Leiden, p. 102; Pollock, S. 1991, "Of Priestesses, Princes and Poor Relations: The Dead in the Royal Cemetery of Ur", *Cambridge Archaeological Journal*, vol. 1, n. 2, pp. 177-180.

²¹⁸ Cohen, A., C. 2005, "*Death Rituals, Ideology, and the Development of Early Mesopotamian Kingship*", Brill, Leiden, p. 102.

²¹⁹ Bottero, J. 1987, "La mitologia della morte nell'antica Mesopotamia" in *Archeologia dell'inferno: l'Aldilà nel mondo antico vicino-orientale e classico*, ed. P. Xella, Essedue, Verona, p. 74-75.

²²⁰ Kramer, S. N. 1960, "Death and Nether World according to the Sumerian Literary texts", *Iraq*, vol. 22.

destino, re compresi, ossia, come si è detto, soggiornare in un luogo buio, polveroso e malinconico, mangiando argilla e bevendo polvere poteva essere mitigata dai rituali funebri e dagli oggetti che li accompagnavano nella tomba²²¹ che, assieme alle offerte di libagioni²²² in determinati periodi a noi sconosciuti, assicuravano al defunto un'esistenza nell'Aldilà leggermente migliore.

Il nucleo principale di tale concezione dell'Aldilà, per quanto riguarda il Protodinastico IIIA, ci mostra sostanzialmente un mondo Inferiore squallido, triste e ostile all'uomo, situazione allo stesso tempo alleviata dai rituali funebri che offrivano allo spirito una sorta di consolazione dalla desolazione e dalla malinconia. L'idea quasi contraddittoria che ci donano le testimonianze testuali e archeologiche della vita dopo la morte, potrebbe risiedere nel cambiamento storico di tale concetto, dove una sorta di esistenza "semi-felice" nell'Oltretomba è andata affievolendosi col tempo. Non si comprenderebbe il motivo per cui i membri famiglia reale della I dinastia abbiano dovuto mettere in scena un siffatto rituale, che comprendeva l'uccisione del seguito, con la funzione di seguire il proprio sovrano nell'Aldilà se non vi fosse stata una concezione del mondo dei morti in cui costoro avrebbero dovuto continuare a servire i loro re e le loro regine. Il fatto che di questa pratica rituale vi siano attestazioni se non nel Periodo Protodinastico IIIA potrebbe essere sintomo di una nuova ideologia canonizzata dopo il Protodinastico IIIA, in cui non si riteneva più necessario inviare nell'Aldilà vittime umane al servizio e alla disponibilità dei sovrani defunti, forse perché l'aldilà era divenuto compiutamente un luogo triste, cupo in cui si conduceva una vita passiva e il proprio spirito era simile ad un'ombra, un luogo in cui tutti i defunti condividevano il medesimo miserabile destino, compresi i re che al massimo potevano ambire ad un

²²¹ Le offerte citate nel testo "La morte di *Urnamma*", re della III Dinastia di Ur, sono un esempio del tentativo di migliorare la condizione nell'Aldilà. Kramer, S. N. 1967, "The Death of Ur-Nammu and His Descent to the Netherworld", *Journal of Cuneiform Studies*, vol. 21, pp. 118-119.

²²² L'offerta più comune era la pratica di versare acqua nelle canalette connesse alle tombe per dissetare lo spirito: tale rituale trova conferma nei ritrovamenti archeologici e nella parola sumerica *ki-a-naĝ* "il luogo del bere l'acqua". Svolgere siffatte azioni rituali implicava che la famiglia e la comunità stessa si dovessero occupare del defunto anche dopo la sepoltura, fornendogli cibo ed acqua. La cessazione di questi rituali comportava una persecuzione della famiglia da parte dello spirito del parente defunto. Verderame, L. 2014, "La morte nelle culture dell'antica Mesopotamia", in *Storia della definizione di morte*, ed. F. P. De Ceglia, Angeli, Milano, pp. 147-155.

ruolo nella gerarchia infera²²³, e perciò sfuggire al proprio fato o attenuarlo in qualche modo era diventato superfluo.

Testimonianze di uccisioni rituali nei testi letterari

In passato si è tentato di spiegare l'«anomalia culturale» delle morti rituali del Cimitero Reale analizzando i testi letterali e amministrativi antico-mesopotamici con l'intenzione di recuperare, tramite le fonti scritte, le tracce del rituale compiuto ad Ur. I testi presi in considerazione, che risalgono a periodi tra loro differenti, non sono molti ed inoltre il significato delle iscrizioni è poco chiaro e di difficile interpretazione. L'iscrizione più antica tra quelle qui in esame si trova nella tavoletta amministrativa DP 75 risalente al Protodinastico IIIB, e proveniente da Girsu.

DP 75

- I. 1. 1 woman's (of the wool from) barley-eating sheep,
 - 2. 1 long *nig₂-lam₂*-garment,
 - 3. 1 boxwood bed with thin legs,
 - 4. 1 chair, being open(-work?), of boxwood,
 - 5. 1 sledge (of threshing-sledge type) of boxwood,
- II. 1. 1 team female *kunga₂*-equids,
 - 2. 1 bronze hand-mirror,
 - 3. 1 ... of bronze
 - 4. 1 Akkadian copper luxury(?) container,

²²³ I doni offerti agli dei infernali da *Urnamma*, citati nel suo poema, ci informano che otterrà siffatto ruolo nell'Aldilà. Però questo racconto deve essere letto con cautela, non è certo che ciò che è descritto nel testo corrisponda ad una concreta idea dell'Aldilà dal momento che le assonanze con "La morte di *Gilgameš*" sono frequenti: questo poema, fortemente idealizzato, ha l'intento di associare questo sovrano col mitico re-eroe *Gilgameš*.

5. 1 copper ... luxury(?) item,
 6. 1 small *bun₂-di*-bowl,
- III.
1. (these things) are the *ensi₂*'s.
 2. 1 slave girl,
 3. 1 pot perfumed oil,
 4. 1 pot ghee,
 5. 1 ... -garment,
 6. 1 ... -garment,
 7. 1 *bar-dul₅*-garment that ties at the neck,
 8. 1 *bar-dul₅*-garment, a spreading thing,
- IV.
1. 1 linen ...,
 2. 1 woman's woolen headband,
 3. 1 gold choker,
 4. 6 carnelian *um-dur*-necklaces,
 5. 2 gold *um-dur*- necklaces,
 6. 2 gold *zi-um*- necklaces,
- V.
1. 1 gold container that "goes at the hand,"
 2. 4 "purified silver" containers that "go at the hand,"
 3. 1 large *bun₂-di* bowl,
 4. 1 perfume-jar of *algameš*-stone ...,
- VI.
1. 1 (wooden) board and small wood scales,
 2. 1 pair of combs of boxwood,
 3. 10 boxwood spindles,
 4. 1 bowl of boxwood

5. 1 foot-stool of aok
6. 3 *ban*₂ ground ...
- VII. 1. 2 *ul* un-ground ...
2. 1 bucket for ...
3. (thesse things) are Baragnamtara's.
- VIII. 1. When Urtarsirsira,
2. the son (of Lugalanda),
- 3-5. was burying his wife Ninenise,
6. Lugalanda,
7. the *ensi*₂
8. of Lagaš
9. allotted (these objects) to him. 5(th year)

(Cohen 2005: 165-6)²²⁴

Il documento registra una lista di doni, tra cui, nella linea III 2, si legge di una schiava che *Lugalanda*²²⁵, *ensi* della città di Lagaš, e sua moglie *Baragnamtara* offrono al loro figlio *Urtarsirsira*. Il contesto nel quale questa donna è offerta al principe non è chiaro: potrebbe essere quello funerario, riconducibile al momento della sepoltura di *Nineniše*, moglie del principe, oppure inerente a doni di nozze. Il punto cruciale per l'interpretazione di questo testo si trova nella linea VIII 5, in cui il segno *DU* può essere traslitterato col verbo *tum*₂ il cui significato è "portare", il quale, letto assieme alla parola *dam-ni*, "sua moglie", significherebbe "sposare"; a sfavore di tale interpretazione vi è l'assenza, durante il periodo Protodinastico IIIB, di testimonianze in cui il verbo "sposare" è reso in siffatta maniera. Aggiungendo il segno *ki*, secondo Steinkeller si otterrebbe, piuttosto, la forma verbale composta *ki-tum*₂, "seppellire": in favore della sua interpretazione egli fa notare che sono

²²⁴ Ibid., pp. 165-166.

²²⁵ Penultimo sovrano della prima Dinastia di Lagaš, regnò dal 2384 al 2378 a.C. ca.

presenti altri esempi in cui *tum*₂, anche non preceduto da *ki*, esprime la parola “seppellire”²²⁶, come in questo caso. Nelle due interpretazioni la linea VIII 5 si potrebbe leggere: “Quando *Urtarsirsira*, il figlio (di *Lugalanda*) ha sposato *Nineniše*/ha seppellito sua moglie *Nineniše*, *Lugalanda* l’ensi di Lagaš, assegnava (questi oggetti) a lui”. Se si ritiene che questo testo sia una “lista di nozze”, essa non può essere ricondotta in alcun modo ai corpi degli attendenti ritrovati nel Cimitero Reale. Se, al contrario, si reputa questo elenco una registrazione di doni funerari, di questi farebbe parte anche la schiava destinata alla tomba della consorte di *Urtarsirsira*: ciò potrebbe essere testimonianza di un’uccisione rituale per accompagnare nell’Aldilà *Nineniše* ²²⁷. Si noti comunque l’ambiguità di questa tavoletta dal momento che è anche possibile interpretare l’offerta di *Lugalanda* come semplice dono al figlio, rimasto vedovo di sua moglie²²⁸.

Un altro esempio nel quale è forse possibile rintracciare l’usanza funeraria di seppellire assieme al re coloro che lo avevano servito durante la sua esistenza terrena, questa volta potrebbe venire da un testo letterario facente parte della grande epopea di *Gilgameš*, intitolato “La morte di *Gilgameš*”. Di questo testo si posseggono due versioni, una proveniente da Nippur e l’altra recentemente ritrovata a Meturan²²⁹, nonostante vi siano differenze considerevoli tra i due testi la struttura dell’opera e il tema trattato sono i medesimi²³⁰: il poema comincia con l’immagine dell’eroe *Gilgameš* disteso sul suo letto, debole e malato. In sogno gli viene rivelato il suo fato: l’eroe si trova al cospetto dell’assemblea degli dei, i quali, dopo aver elencato le sue alte gesta, gli annunciano che il proprio tempo sulla terra è ormai terminato, ma aggiungono che non deve disperarsi per tale motivo poiché diverrà governatore degli inferi. La narrazione prosegue raccontando gli eventi seguiti alla morte di *Gilgameš*, tra i quali è ricordato anche di quando gli abitanti di Uruk/Erech deviano il corso dell’Eufrate per costruire, sul letto del fiume, la tomba di pietra per

²²⁶ Cohen, A. C. 2005, “*Death Rituals, Ideology, and the Development of Early Mesopotamian Kingship*”, Brill, Leiden, p. 163.

²²⁷ Steinkeller, P. 1980, “*Early Dynastic burial offerings in light of the textual evidence*”, unpubl. paper delivered at the American Oriental Society meeting, San Francisco.

²²⁸ Cohen, A. C. 2005, “*Death Rituals, Ideology, and the Development of Early Mesopotamian Kingship*”, Brill, Leiden, p. 96.

²²⁹ Città moderna di Tell Haddad, nella Siria nord orientale, vicino al confine con l’Iraq.

²³⁰ Al-Rawi, F. N. H. & Cavigneaux, A. 2000, “*Gilgames et la mort*”, STYX, Groningen, p. 4.

l'eroe. Nella sezione B della tavoletta di Nippur²³¹, dalla linea 1 alla 7 si può leggere una lista di persone a cui il grande re di Erech era legato:

The Death of Gilgameš

Section B

1. His beloved wife, (his) be(loved) son,
 2. The ...-wife, (his) be(loved) concubine,
 3. His musician, (his beloved) *entertainer*,
 4. (His) beloved chief valet, (his beloved) ...,
 5. (His) be(loved) household, the palace *attendants*,
 6. His beloved *caretaker*,
 7. The *purified* palace...the heart of Erech-whoever lay with him in *that place*,
- (Kramer 1969: 51)²³²

In questo elenco di persone molti studiosi, tra cui S. N. Kramer e L. Woolley, hanno riscontrato una possibile connessione con le vittime rituali del Cimitero Reale di Ur: i ruoli che tali individui ricoprivano a corte e la relazione di parentela col sovrano sembrerebbero rispecchiare quelli delle vittime seppellite ad Ur. Si è cercato di interpretare questo testo come il fondamento di un rituale di sepoltura reale, rimasto impresso nella memoria degli abitanti di Sumer: siffatta interpretazione prende corpo principalmente dalla trascrizione della linea 7, nonostante essa si presenta in alcuni punti lacunosa, poco chiara e di difficile interpretazione. Di queste prime sette linee sono state proposte svariate traduzioni²³³ tra cui quella presa qui ad esempio di S. N. Kramer, e nella maggior

²³¹ Pubblicato per la prima volta da: Kramer, S. N. 1944, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* vol. 94, pp. 2-12. Il poema probabilmente è da datare all'inizio del II millennio a.C.

²³² Kramer, S. N. 1969, "The Death of Gilgamesh", in *Ancient Near Eastern texts: relating to the Old Testament*, ed. J. B. Pritchard, Princeton University Press, Princeton, p. 51.

²³³ e.g. Pettinato, G. 1992, "La saga di Gilgamesh", Rusconi, Milano, p. 346; Xella, P. 1976, "A proposito del sacrificio umano nel mondo mesopotamico", *Orientalia*, vol. 45, p. 190; Tinney, S. 1998, "Death and Burial in Early Mesopotamia: The View from the Texts", in "Treasures from the Royal Tombs of Ur", p. 27; George, A. 1999, "The Epic of Gilgamesh", Allen Lane, Londra, p. 206; Cavigneaux, A. & Al-Rawi 2000, "Gilgamesh et la mort", STYX, Groningen, p. 59; Black, J. 1997, "The death of Gilgameš", *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature*, t.1.8.1.3, [On-line] disponibile a: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk>; Veldhuis, N. 2001, *Journal of Cuneiform Studies*, vol. 53, p. 145.

parte dei casi il senso assegnatole è pressoché lo stesso²³⁴, ossia: “la sua amata moglie, il suo amato figlio, la sua amata concubina, il suo amato coppiere e i suoi amati attendenti di palazzo” sono stati collocati all’interno della tomba assieme a *Gilgameš*, “nel cuore” di Uruk²³⁵. Così tradotte queste sette linee non lasciano dubbi sulla sistemazione, affianco all’eroe, delle persone amate, con lo scopo di accompagnarlo nell’Aldilà. L’unica versione che propone una lettura diversa di questi passi del poema è fornita da Xella P., nella quale la linea 7 è resa come domanda retorica, in cui ci si chiede chi giace con *Gilgameš*²³⁶. In questo caso il testo può essere interpretato come un’elencazione di individui a cui il re era legato affettivamente e che deve abbandonare dopo la morte. Tale senso di separazione si può cogliere dall’enfasi lirica che creano le parole ripetute in ogni linea “il suo/la sua/i suoi amato/amata/amati” che precedono le persone elencate²³⁷. Se si associa quest’opera letteraria alle testimonianze rinvenute nel Cimitero Reale, si può notare immediatamente la mancanza di uno o più soggetti che invece nel mito sono presenti, il/i figlio/i - i bambini²³⁸, che nel testo devono aver avuto una certa importanza dato che sono menzionati, subito dopo la moglie, all’inizio dell’elenco, il quale sembra essere ordinato in base al legame affettivo di *Gilgameš* con i personaggi citati. Tra i corpi delle sepolture del Cimitero Reale non vi erano né bambini né ragazzini: ovviamente ciò non dimostra nulla, però se si ritiene che “La morte di *Gilgameš*” abbia avuto la funzione di fondare il rituale funebre dei re di Sumer, notare questa discrepanza rimane un fatto curioso. Per quale motivo si sarebbe dovuto inserire in questo testo un’usanza che nella realtà non era praticata? Per di più nella tradizione letteraria sumerica *Ur-lugal*, il figlio di *Gilgameš*,

²³⁴ Nella tavoletta di Meturan la linea 267 che dovrebbe corrispondere alla linea 7 di Nippur, presenta numerose lacune che la rendono intraducibile. Cavigneaux, A. & Al-Rawi 2000, “*Gilgames et la mort*”, STYX, Groningen, linea 267, p. 35, p. 59.

²³⁵ Marchesi, G. 2004, “Who was buried in the Royal Cemetery of Ur? The epigraphic and textual data”, *Orientalia*, vol. 72, n. 2, pp. 16-158.

²³⁶ Xella, P. 1976, “A proposito del sacrificio umano nel mondo mesopotamico”, *Orientalia*, vol. 45, p. 190.

²³⁷ Marchesi, G. 2004, “Who was buried in the Royal Cemetery of Ur? The epigraphic and textual data”, *Orientalia*, vol. 72, n. 2, p. 159.

²³⁸ In alcune traduzioni del testo di Nippur come in “Kramer, S. N. 1944, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* vol. 94” si fa menzione di un solo figlio, mentre nella versione di Meturan tradotta da Cavigneaux e Al-Rawi in “2000, “*Gilgames et la mort*”, STYX, Groningen” e in “Veldhuis, N. 2001, *Journal of Cuneiform Studies*, vol. 53” il sostantivo è plurale ed è tradotto “i suoi amati bambini”, oppure “tutti i suoi amati bambini” in “Marchesi, G. 2004, “Who was buried in the Royal Cemetery of Ur? The epigraphic and textual data”, *Orientalia*, vol. 72, n. 2”.

governerà su Uruk dopo la morte del padre²³⁹, perciò se *Gilgameš* si fosse portato nell'Aldilà i suoi figli come avrebbe potuto *Ur-lugal* regnare? Inoltre, ritenere che il re abbia voluto uccidere i propri figli per farsi accompagnare nella vita ultraterrena contrasta fortemente col pensiero antico mesopotamico inerente all'importanza della prole, ed in modo particolare con il valore che i re attribuivano ai propri eredi²⁴⁰; per di più, i figli erano coloro che si prendevano cura dello spirito del defunto²⁴¹ dunque difficilmente si può pensare che gli autori del poema volessero rinnegare completamente questi principi condivisi dagli uomini dell'antica Mesopotamia.

Un altro passaggio ambiguo ed enigmatico, che potrebbe richiamare le morti rituali di Ur, si trova all'interno del testo altrettanto oscuro "*Ninmešarra*"²⁴² meglio conosciuto col titolo "L'esaltazione di Inanna", "The Exaltation of *Inanna*" o "The Adoration of *Inanna*", composto all'inizio del periodo Sargonide da *Enheduanna*²⁴³, figlia del re *Sargon* di Akkad, e gran sacerdotessa di *Nanna* ad Ur²⁴⁴. L'opera rievoca l'evento drammatico vissuto da *Enheduanna*, vale a dire l'esilio da Ur e l'allontanamento dal santuario cittadino: nella prima parte del testo

²³⁹ Jacobsen, T. 1939, "*The Sumerian King List*", the University of Chicago press, Chicago, p. 91. In "*La chronique du Tummal*" vi è scritto che *Gilgameš* ha ricostruito il tempio di Tummal e che suo figlio *Ur-lugal* l'ha fatto risplendere e vi ha introdotto la dea *Ninlil*. Glassner, J. 1993, "*Chroniques mésopotamiennes*". Les Belles Lettres, Parigi, pp. 155-156; Veldhuis, N. 2001, "The Solution of the Dream: A New Interpretation of Bilgames' Death" *Journal of Cuneiform Studies*, vol. 53, pp. 139-140.

²⁴⁰ In "*La leggenda di Etana*" ben si comprende l'importanza degli eredi vista la disperazione e l'avvilimento di re *Etana* per la mancanza di figli: tale disperazione lo costringe ad intraprendere un viaggio pericoloso per ottenere la pianta della nascita, con cui potrà aiutare la sua sposa nel concepimento. Wilson, J. V. K. 1985, "*The legend of Etana*", Aris & Phillips, Warminster. In misura uguale, le maledizioni presenti nelle iscrizioni reali del periodo Sargonide sono abbastanza chiare in merito all'importanza della discendenza, gli anatemi peggiori riguardavano la cancellazione della "semenza" intesa come prole e la negazione da parte degli dei di un figlio maschio. Pomponio, F. 1990, "*Formule di maledizione della Mesopotamia preclassica*", Paideia, Brescia.

²⁴¹ In "*Gilgameš e l'Aldilà*" l'eroe si rivolge all'amico *Enkidu* facendogli notare che la condizione degli spiriti migliorava a seconda dei figli che essi avevano generato; coloro che stavano peggio erano quelli che non avevano eredi. Verderame, L. 2014, "La morte nelle culture dell'antica Mesopotamia", in *Storia della definizione di morte*, ed. F. P. De Ceglia, Angeli, Milano.

²⁴² "Lady of all the me's" dunque "Signora di tutti i *Me*" ossia "colei che possiede tutti i poteri divini". Hallo, W. W. & Van Dijk, J. J., A. 1968, "*The exaltation of Inanna*", Yale University Press, New Haven & London, pp. 14-15; Matthiae, P. 2012, "Il primo poeta, una donna", *Il Sole 24 Ore*, [On-line] disponibile a: <http://www.ilsole24ore.com/art/cultura/2012-01-14.html>. Così inizia il primo verso del poema scritto da *Enheduanna* riferendosi ad *Inanna*.

²⁴³ Vissuta nel XXIV secolo a.C. è l'unico autore della letteratura sumerica di cui si conosce il nome. Matthiae, P. 2012, "Il primo poeta, una donna", *Il Sole 24 Ore*, [On-line] disponibile a: <http://www.ilsole24ore.com/art/cultura/2012-01-14.html>.

²⁴⁴ Kramer, S. N. 1969, "Hymnal Prayer of *Enheduanna*: The Adoration of *Inanna* in Ur", in *Ancient Near Eastern texts: relating to the Old Testament*, ed. J. B. Pritchard, Princeton University Press, Princeton, p. 579.

sono esaltate le qualità più spietate, distruttive e vendicative della dea *Inanna* “*You who bring down the Flood from the mountain*” e ancora “*Who rain flaming fire over the land*” (Kramer 1969: 580); nella seconda parte il canto assume le forme di inno e preghiera in cui la gran sacerdotessa invoca gli dei per farla tornare ad Ur e liberarla dalla sua condizione d’esilio²⁴⁵. La parte del poema, che per alcuni può essere una rievocazione dell’autoimmolazione durante rituali funebri di regine e sacerdotesse, si trova nella prima parte dell’opera, alla linea 99:

Hymnal Prayer of Enheduanna: The Adoration of Inanna in Ur

92. I, what am I among the living creatures!
93. May An give over (to punishment) the rebellious lands
that hate your (Inanna's) Nanna,
94. May An split its cities asunder,
95. May Enlil curse it,
96. May not its tear-destined child be soothed by her mother,
97. Oh queen who established lamentations,
98. Your "boat of lamentations," has landed in an inimical
land,
99. There will I die, while singing the holy song.

(Kramer 1969: 581)²⁴⁶

Exaltation of Inanna

92. In the place of sustenance what am I, even I?
93. (Uruk) is a malevolent rebel against your Nanna may An make it surrender!

²⁴⁵ Ibid., pp. 579-582.

²⁴⁶ Ibid., p. 581.

94. This city- may it be sundered by An!
95. May it be cursed by Enlil!
96. May its plaintive child not be placated by his mother!
97. Oh lady, the (harp of) mourning is placed on the ground.
98. One had verily beached your ship of mourning on a hostile shore.
99. At (the sound of) my sacred song they are ready to die.

(Hallo 1968: 27)²⁴⁷

Il testo *Ninmešarra* ci è pervenuto in moltissime copie²⁴⁸, qui vi sono presentate due versioni differenti, la prima tradotta da Kramer S. N. in cui il significato della linea 99, confermato peraltro da altre tavolette che riportano il medesimo passo, non sembra avere nulla a che fare col rituale del Cimitero Reale; la seconda traduzione, proposta da Hallo, W. W. e Van Dijk J., J., A., e ricavata da un manoscritto differente, ha portato alcuni studiosi²⁴⁹ ad interpretare la linea 99 come una reminiscenza dell'auto-immolazione durante rituali funebri di regine o sacerdotesse. Si è voluto mettere tale verso in relazione con gli strumenti musicali e i musicisti ritrovati sepolti nel Cimitero Reale, e in modo particolare con la “*death-pit*” PG/1237, in cui vi sono attendenti deposti nell'atto di suonare delle lire e altre disposte in file ordinate²⁵⁰, che nell'insieme mostrano una sorta di scena rituale²⁵¹. Questa associazione nasce probabilmente dalla teoria di Woolley secondo cui le donne all'interno di PG/1237 si sono auto-immolate, nel contesto di un rituale funebre, con del veleno forse presente nelle coppe ritrovate affianco ai corpi. Siffatta associazione prende corpo vista la presenza del verbo in forma plurale alla

²⁴⁷ Hallo, W. W. & Van Dijk, J. J. A. 1968, “*The exaltation of Inanna*”, Yale University Press, New Haven & London, p. 27.

²⁴⁸ Quest'opera ebbe grande fama nell'antica Mesopotamia, venne ricopiata per secoli dagli scribi delle differenti città di Sumer ed era usata anche come testo d'esercizio nelle scuole scribali.

²⁴⁹ e.g. Moorey, P. R. S.; Hallo, W. W.

²⁵⁰ Per i dettagli dei ritrovamenti e per la disposizione dei corpi di PG/1237 si rimanda alle pp. 36-38.

²⁵¹ Cohen, A. C. 2005, “*Death Rituals, Ideology, and the Development of Early Mesopotamian Kingship*”, Brill, Leiden, pp. 96-97; Moorey, P. R. S. 1977, “What do we know about the people buried in the Royal Cemetery?”, *Expedition*, vol. 20, n. 1, p. 38.

linea 99 della tavoletta²⁵² decifrata da Hallo, il quale dona al verso un senso che ricorda il rituale teorizzato da Woolley: “*At (the sound of) my sacred song they are ready to die*”²⁵³. La forma plurale del verbo è fondamentale in questa traduzione poiché permette di intendere questo verso come rivolto e riconducibile ad un rituale collettivo. Hallo, inoltre, commenta la sua interpretazione affermando che questa pratica poteva essere ancora viva nella memoria di *Enheduanna* e nella Ur del periodo Sargonide, e giustifica le differenze presenti sulle altre tavolette della stessa opera, in cui il verbo è scritto al singolare, asserendo che nelle copie provenienti da altre città e di epoche successive non vi era più ricordo di tale rituale e, per tale motivo, scritta dai copisti ponendo il verbo al singolare²⁵⁴. Il testo di *Enheduanna* ha riscosso molto successo nell’antica Mesopotamia, e per questo motivo è stato ripetutamente ricopiato: la presenza del verbo al plurale nel testo tradotto da Hallo potrebbe, a parer mio, essere frutto di un errore dello scriba che ricopiò l’opera e non costituire necessariamente una reminiscenza di un’usanza rituale del Periodo Protodinastico. Usanza che, secondo Hallo, col tempo si sarebbe dimenticata portando così alla modifica della linea in questione poiché non se ne ricordava più il senso. Oltre a ciò per alcuni filologi²⁵⁵ la resa di “*šir kù-ĝá-ke-eš*” con “*at (the sound) of my holy song*” non sarebbe corretta, sarebbe preferibile tradurla in forma interrogativa con le parole “*because of my holy song(s)?*”²⁵⁶, in questa versione la linea 99 resterebbe comunque enigmatica ma si distaccherebbe dall’associazione con il Cimitero Reale di Ur.

Quel che si evince dai pochi testi qui riportati è un pallido e sfuocato richiamo al fenomeno delle morti rituali, nel quale non si può certo leggere con sillogismo categorico il rituale funebre manifestato nel Cimitero Reale. Le assonanze con le sepolture protodinastiche di Ur, che alcuni studiosi hanno intravisto in questi testi, sono state probabilmente influenzate dal ritrovamento archeologico di Woolley poiché se siffatta scoperta non fosse mai avvenuta, verosimilmente nessuno avrebbe

²⁵² Unica versione che presenta il verbo al plurale. Marchesi, G. 2004, “Who was buried in the Royal Cemetery of Ur? The epigraphic and textual data”, *Orientalia*, vol. 72, n. 2, p. 173.

²⁵³ Hallo, W. W. & Van Dijk, J. J. A. 1968, “*The exaltation of Inanna*”, Yale University Press, New Haven & London, p. 27.

²⁵⁴ Ibid., p. 58.

²⁵⁵ e.g. Zgoll, A.; Attinger, P.

²⁵⁶ Marchesi, G. 2004, “Who was buried in the Royal Cemetery of Ur? The epigraphic and textual data”, *Orientalia*, vol. 72, n. 2, p. 173.

commentato queste fonti scritte come testimonianze di morti rituali o di sacrifici umani nel mondo antico mesopotamico.

Principali teorie sul fenomeno delle sepolture del Cimitero Reale

Il dibattito inerente all'interpretazione dell'«enigma» del Cimitero Reale di Ur ha una storia molto lunga ed articolata, naturalmente la prima teoria appartiene al padre della scoperta del sito di Ur.

Woolley ipotizzò *in nuce* che i re e le regine fossero stati accompagnati, nelle loro sepolture, dalla corte che li aveva serviti in vita: non si tratterebbe, però, di uccisioni in onore del re defunto, ma più probabilmente di auto-immolazioni tramite veleno²⁵⁷ per seguire il divino padrone nell'aldilà e continuare il servizio in una nuova condizione, assicurandosi anche, così, una migliore esistenza nell'oltretomba, sfuggendo alla miserabile vita che attendeva gli uomini ordinari dopo la morte. Difatti l'archeologo inglese considerava i re di Ur della I dinastia divinizzati, e siccome un dio non cessa di esistere, (piuttosto la sua essenza si modifica traslata in un'altra sfera), era presumibile, secondo il pensiero di Woolley, che nella sua nuova vita il sovrano portasse con sé tutto quell'apparato di persone e oggetti che contraddistinguevano il suo *status* in vita, e che avrebbero continuato a servirgli anche nella sua nuova condizione²⁵⁸. Ma come si è potuto osservare nel quinto paragrafo, la concezione del re divinizzato non è applicabile ai sovrani del Protodinastico IIIA poiché tale ideologia verrà elaborata nelle epoche successive; inoltre, anche l'ipotesi dell'auto-immolazione tramite veleno crolla definitivamente di fronte alle nuove analisi forensi compiute sui corpi di alcune vittime del rituale. Studi ai raggi X effettuati sui crani di due soldati conservati al Penn Museum di

²⁵⁷ Secondo Woolley sui corpi degli attendenti non vi erano segni che potessero far supporre delle morti violente, dunque la causa dei loro decessi doveva necessariamente avere un'altra spiegazione. L'archeologo ipotizzò che nelle coppe affiancate a tutti i corpi rinvenuti *in situ*, per esempio in PG/1237, fosse contenuto del veleno utilizzato dai servitori del palazzo per auto-immolarsi. Woolley, L. C. 1934a, "Ur Excavations, v. II: The Royal Cemetery. A report on the Predynastic and Sargonid graves excavated between 1926 and 1931", British Museum and the University Museum of Pennsylvania, London, p. 42.

²⁵⁸ Woolley, L. C. 1934, "Ur Excavations, v. II: The Royal Cemetery. A report on the Predynastic and Sargonid graves excavated between 1926 and 1931", British Museum and the University Museum of Pennsylvania, London, pp. 40-42.

Philadelphia, provenienti da due differenti tombe del Cimitero Reale, hanno rivelato fratture *perimortem* dovute a un forte trauma contusivo provocato presumibilmente da un'arma simile ad un'ascia, mentre gli elmi che indossavano non mostrano nessuna ammaccatura riconducibile alle fratture dei crani. Ciò dimostra che i soldati sono stati abbigliati con le loro divise in un secondo momento; inoltre alcuni corpi femminili, questa volta custoditi al British Museum, hanno evidenziato una decolorazione delle ossa, sintomo di un surriscaldamento o affumicamento dei corpi per ridurre la putrefazione e migliorarne il mantenimento²⁵⁹. Per di più, su alcuni scheletri sono state rilevate tracce di particolati metallici appartenuti ad un composto chimico atto alla conservazione²⁶⁰ di sostanze organiche²⁶¹. Da questi rilevamenti è possibile presumere che anche gli altri attendenti sepolti nel Cimitero Reale siano stati violentemente uccisi, e i loro corpi preservati, per essere poi abbigliati con indumenti e oggetti identificativi del ruolo da loro svolto a corte; successivamente sono stati seppelliti affianco o in prossimità delle sepolture primarie, con l'intento di riprodurre delle scene di vita di palazzo.

Smith, S. e Böhl, F. ritenevano che gli occupanti delle tombe del Cimitero Reale di Ur fossero sacerdoti e sacerdotesse che avevano inscenato il rituale del “matrimonio sacro” con l'intento di assicurare alla città la fertilità della terra; secondo l'interpretazione dei due studiosi, gli individui sepolti insieme al sacerdote e alla sacerdotessa erano dei partecipanti alla festa, i quali non erano stati sacrificati per loro, ma con loro, nell'atto finale del rituale²⁶². Come si è potuto notare nelle pagine precedenti, l'identificazione dei “proprietari” delle tombe propende verso re e regine e altri appartenenti al nucleo familiare reale. Sappiamo inoltre che il rituale delle nozze sacre coinvolgeva il re e l'alta sacerdotessa e non esclusivamente la classe templare; per di più non si può esser certi che nel Protodinastico IIIA la

²⁵⁹ Il surriscaldamento dei corpi ad una temperatura di 150-250°C per alcune ore, era una pratica utilizzata per la preservazione dei cadaveri, conosciuta nel Vicino Oriente Antico in epoche successive al Protodinastico, nel Tardo Bronzo e durante l'epoca Neo-assira. Baadsgaard, A., Cox, S., Monge, J. & Zettler, R. L. 2011, “Human Sacrifice and intentional corpse preservation in the Royal Cemetery of Ur”, *Antiquity*, vol. 85, p. 38.

²⁶⁰ La sostanza a base metallica composta da solfuro mercurio/cinabro (Hg S) era un conservante conosciuto da molte culture antiche. Ibid. p. 38.

²⁶¹ Ibid., pp. 27-42; Vidale, M. 2011, “PG 1237, Royal Cemetery of Ur: Patterns in Death”, *Cambridge Archaeological Journal*, vol. 21, n. 3, pp. 438-439.

²⁶² Woolley, L. C. 1934a, “*Ur Excavations, v. II: The Royal Cemetery. A report on the Predynastic and Sargonic graves excavated between 1926 and 1931*”, British Museum and the University Museum of Pennsylvania, London, pp. 38-39.

pratica rituale della ierogamia fosse pienamente compiuta nella forma in cui noi la conosciamo. Il matrimonio sacro coinvolgeva una coppia di individui e, di conseguenza, nel Cimitero Reale si sarebbero dovute ritrovare doppie sepolture, cosa che invece non è avvenuta; inoltre, anche l'età degli individui delle sepolture principali smentirebbe questa interpretazione: se si prende ad esempio la dama *Pu-abī*, che secondo Smith sarebbe la protagonista del rituale, è necessario ricordare che in base agli esami effettuati sui resti si è risaliti alla sua età al momento della morte, ossia una quarantina di anni, e quindi troppa anziana rispetto ai consueti attori di tale pratica²⁶³, e non proprio dell'età ideale per rappresentare un rituale di fertilità. In aggiunta a ciò è necessario rilevare che questo rituale annuale non implicava l'uccisione dei partecipanti²⁶⁴.

Frankfort, H. aveva identificato le sepolture principali del Cimitero come quelle di re e regine sostituiti²⁶⁵ uccisi ritualmente assieme ai loro attendenti al termine del loro breve regno, secondo l'usanza conforme al rito esorcistico del sostituto reale. Siffatta pratica non è attestata nella zona di Ur e le fonti testuali dimostrano che questo rituale era compiuto tra i sovrani neo-assiri in un periodo di molto successivo²⁶⁶.

Considerazioni finali

Le morti rituali del Cimitero Reale di Ur sono un fenomeno strettamente connesso con la regalità, o comunque relazionabile con l'*élite* politica. Non si tratta di sacrifici umani compiuti in onore delle divinità inferie poiché il rituale sembra essere

²⁶³ Moorey, P. R. S. 1977, "What do we know about the people buried in the Royal Cemetery?", *Expedition*, vol. 20, n.1, p. 26.

²⁶⁴ Woolley, L. C. 1934a, "*Ur Excavations, v. II: The Royal Cemetery. A report on the Predynastic and Sargonic graves excavated between 1926 and 1931*", British Museum and the University Museum of Pennsylvania, London, p. 39.

²⁶⁵ Il sostituto reale era una pratica che veniva attuata quando, tramite la divinazione, gli indovini leggevano cattivi presagi riguardanti il sovrano. Gli esperti della divinazione sceglievano un individuo, non sappiamo però in base a quale criterio, il quale aveva il compito di prendere il posto del re comportandosi come quest'ultimo in tutte le sue attività, una sorta di controfigura, "prendendo la sovranità sul paese". In questo modo la sorte malevole del re veniva trasferita sul suo sostituto, il quale successivamente veniva ucciso così da compiere la volontà degli dei. Bottéro, J. 1978, "Le substitut royal et son sort en Mésopotamie ancienne", *Akkadica*, vol. 9, pp. 2-24.

²⁶⁶ Ibid., p. 3; Moorey, P. R. S. 1977, "What do we know about the people buried in the Royal Cemetery?", *Expedition*, vol. 20, n. 1, pp. 25-26.

stato incentrato sulla famiglia reale della I dinastia, probabilmente con la funzione di agevolare una migliore esistenza nella vita dopo la morte. Le vittime che accompagnavano i proprietari delle sepolture erano qualificate ed identificabili dal mestiere da loro svolto in vita, subordinato agli individui a cui il loro servizio era dovuto, e tale mansione doveva continuare anche nell'Aldilà. Le vittime rituali rappresentavano una classe di lavoratori, i quali dovevano essere affiliati al potere cittadino, ossia il Palazzo, tramite il medesimo rapporto di dipendenza che, nelle epoche precedenti al Protodinastico, un individuo instaurava col proprio gruppo familiare. Penso che gli altri membri della società della Ur protodinastica per accettare il così brutale destino di tante persone, non potessero vederci esclusivamente un rapporto "lavorativo": tra le vittime e la classe dirigente doveva esistere un legame che travalicasse la mera prestazione lavorativa, e che mostrasse queste vittime come una sorta di proprietà della *élite*. Essa poteva fare ciò che voleva della vita dei suoi affiliati, e mostrava il proprio potere coercitivo portando i servitori con loro nella morte, come fosse una decisione estremizzata del capo famiglia nei confronti del gruppo a lui subordinato, ed inserendosi, dunque, all'interno di un'idea culturale di organizzazione sociale riconosciuta dagli abitanti di Sumer.

Il rituale presumibilmente poteva avere anche dei risvolti connessi alla fertilità e all'abbondanza, come testimoniano le numerosissime decorazioni floreali sugli oggetti ritrovati nelle tombe. Infatti, come si è detto, al re e alla sua famiglia era attribuita la prosperità e ricchezza del paese, sia sul piano ideologico che materiale: l'ostentazione della ricchezza che ci mostrano i corredi funebri delle tombe in questione è sintomatica della potenza economica della famiglia reale della città. Ur, soprattutto durante il III millennio a.C., era il porto principale di Sumer: l'enorme quantità di materie preziose rinvenute tra i corredi del Cimitero, provenienti da paesi lontani, indica la grande capacità di questa *élite* di commerciare beni di lusso da cui traeva vantaggi anche la prosperità economica della città. Per di più, l'edificazione delle tombe con materiale di difficile reperimento quale la pietra, e l'importanza simbolica, dovuta alla durezza ed all'«eternità» che tale materiale porta con sé, presuppone sia un potente apparato organizzativo sia una gran importanza sociale e ideologica degli individui a cui queste costruzioni erano riservate. È lecito ritenere che il merito di tale prosperità fosse attribuito dai cittadini

di Ur alla famiglia regnante, anche per mezzo di un'elaborata ideologia legata al Palazzo, della quale si conoscono alcuni tratti tra cui, quello più significativo, il rapporto tra i governanti ed il dio poliade. È ipotizzabile che questa associazione divina sia stata enfatizzata durante i funerali dei re e delle regine della città, come se si trattasse di un rituale di uccisioni di servitori, atto al mantenimento dello *status* sociale dei regnanti, fosse compiuto con il fine di mantenere la prosperità della città. La morte di un individuo, ed in modo maggiore la morte di un individuo di elevata importanza sociale, crea dei traumi all'interno della società: la coesione e l'identità sociale vengono minacciate dalla recisione del legame tra l'individuo defunto e la società. Il rituale compiuto per i regnanti della I dinastia di Ur può essere considerato come una risposta attuata dalla società per arginare questo pericolo, ossia per scongiurare l'uscita definitiva dalla società di quegli individui su cui si riversavano i "successi" della città, integrandoli ritualmente nel mondo dei morti concepito come parte integrante della società dei vivi. Inoltre questo discorso lo si potrebbe applicare ad un'istituzione, là dove tale ente sia stato fortemente personificato attraverso l'identificazione del potere con la famiglia reale: alla scomparsa del re e della regina, principali rappresentanti di questo ordine sociale, su cui si riversa tutta l'ideologia ad esso connesso, per scongiurare la scomparsa dell'istituzione palaziale può essere stato messo in scena un rituale così ricco ed elaborato, ed in connessione con le credenze relative all'Aldilà. La famiglia reale doveva continuare ad avere gli stessi privilegi di quando esercitava il suo potere nel mondo dei vivi, enfatizzando così l'importanza funzionale di questa istituzione. È necessario tenere presente che nel periodo in questione, il Protodinastico IIIA, in tutta la Mesopotamia si sta compiendo un cambiamento di radicale importanza che, prendendo avvio nelle epoche precedenti, si manifesta con più forza in questo periodo: si forma una *élite* distaccata dal tempio che prende le redini dell'amministrazione cittadina. Il fenomeno delle morti rituali del Cimitero Reale potrebbe spiegarsi con la necessità di mettere in atto uno spettacolo così ambizioso per assicurare la continuazione dell'esistenza di questo neonato sistema di potere, che ancora non possiede quell'apparato ideologico che poteva garantirne la continuazione anche dopo la morte dei suoi esponenti principali. Per avere delle conferme su tale ipotesi è fondamentale analizzare il fenomeno delle morti rituali in connessione col potere reale presente in altre culture e tra civiltà anche lontane tra loro, sia spazialmente che temporalmente. Se altre *élite* politiche avessero

attuato, nel momento della crisi, la stessa risposta compiuta dalla I dinastia di Ur, allora si potrebbe considerare questo fenomeno come un atto di conservazione dell'istituzione reale che, non avendo ancora compiuto una piena maturazione, sentiva la sua esistenza minacciata dalla morte degli esponenti più importanti, sui quali si fondava l'esercizio di tale potere.

Per completezza è necessario menzionare il ritrovamento, ad opera di Sr. Leonard Woolley, di tre tombe a pozzo individuate all'interno dell'area del Cimitero Reale, risalenti, però, al periodo compreso tra la fine della dinastia di Akkad e l'inizio della III dinastia di Ur, ossia all'età Neosumerica. Queste tre tombe, rinvenute al di sotto dei mausolei reali della III dinastia, presentavano una situazione difficilmente interpretabile. Al loro interno vi erano sepolti quattro individui, ognuno all'interno di una bara, e in prossimità dei corridoi delle tombe vi erano in totale quindici corpi avvolti in stuoie. Woolley riteneva che vi fosse un qualche nesso tra le tre tombe ed i mausolei della III dinastia, perciò in un primo momento alcuni studiosi ritennero di trovarsi nuovamente di fronte a sepolture di personaggi di alto rango accompagnati da vittime rituali, come nel caso delle sepolture reali del Protodinastico IIIA²⁶⁷. Se ciò corrispondesse al vero si potrebbe pensare che i predecessori dei grandi sovrani della III dinastia, dopo un periodo in cui la città aveva perso la sua importanza politica, poiché prima sotto il controllo dell'Impero Akkadico (2350-2200 a.C. ca.) e poi sotto la II dinastia, avessero voluto ricordare, attraverso il rituale funebre peculiare della I dinastia, i fasti dell'epoca dei primi sovrani per porre, così, le basi per il nuovo governo della città. Ad ogni modo, però, queste non possono che rimanere semplici supposizioni poiché non si possiedono elementi per proporre una valida ed esauriente interpretazione. Queste tombe, infatti, a differenza di quelle della I dinastia, erano estremamente povere, ed inoltre, l'unica differenziazione tra i corpi qui rinvenuti riguarda la presenza, o meno, della bara all'interno della quale solo pochi erano stati deposti. Infine, ad oggi, non vi è un numero consistente di elementi per poter ipotizzare che gli individui avvolti nelle stuoie fossero vittime rituali.

²⁶⁷ Green, W. & Ravinelli, A. 1975, "*The role of human sacrifice in the ancient Near East*", Scholars Press, Missula Montana, pp. 54-58; Pinnock, F. 1995, "*Ur: La città del dio-luna*", Laterza, Roma, pp. 126-133.

L'«*Anthropoctionie*» in contesti funebri

Nella lunga e ricca storia dell'umanità le varie civiltà, sempre uniche nella loro cultura, hanno elaborato una miriade di rituali per strappare alla natura fenomeni naturali come la morte, portandoli così nell'alveo della cultura in cui l'uomo agisce e tramite la quale comprende il mondo. Tra questi, le uccisioni rituali, seppur nella loro unicità peculiare, sono state riscontrate in svariate civiltà, in differenti zone della terra: in Asia, in Africa e in Europa.

Le civiltà superiori

Quando, in questo ambito, al termine civiltà è accostato l'aggettivo “superiore”, non si intende dare un valore o un giudizio di carattere morale o tecnico o qualitativo, cosa che invece accade se si fa riferimento alla teoria evoluzionista, che utilizza tale “formula” con il fine di enfatizzare la superiorità di certe civiltà, contrapposte a quelle definite “primitive” intese come inferiori; in questo lavoro utilizzo questa “formula” in modo convenzionale, così come ci si avvale di termini come storia e preistoria.

Con “civiltà superiori” si vogliono qui indicare quelle società in cui vi sono caratteristiche quali l'uso della scrittura, la presenza di città, una specializzazione dei mestieri e dove è presente una stratificazione in classi sociali. Le civiltà in cui non sono state riscontrate tali caratteristiche sono state convenzionalmente definite “primitive”. La formazione di queste due grandi categorie di culture ne semplifica, certamente, lo studio.

Kish

Negli anni venti e trenta del secolo scorso, più o meno nello stesso periodo delle campagne di scavo ad Ur condotte da Ser. L. Woolley, l'Università di Oxford e il museo Field di storia naturale di Chicago affidarono a S. Langdon e L.Ch. Watelin

lo scavo dell'antica città sumera di Kish²⁶⁸. Nell'area est della città, oggi *Tell Ingharra*²⁶⁹, e più precisamente nella zona a sud-ovest, denominata Y, venne rinvenuta la seconda necropoli²⁷⁰ della città. In questo cimitero, risalente al 2900-2600 a.C. ca.²⁷¹ sono state riportate alla luce, tra le altre, tre tombe, Y 237, Y 357 e Y 529, le più grandi del cimitero²⁷² e pressoché delle medesime dimensioni, definite “*the Chariots burials*” datate intorno al 2700 a.C.²⁷³ Per quanto riguarda le tombe Y 357 e Y 529 sappiamo solamente che al loro interno sono stati rinvenuti diversi carri a due e a quattro ruote, resti di animali e di uomini che sembrano essere dei servitori²⁷⁴, ed alcuni oggetti di scarso valore²⁷⁵; a causa del pessimo stato di conservazione nel quale sono state ritrovate non è stato possibile effettuare uno studio più dettagliato su queste sepolture. Solo la tomba Y 237, al contrario delle altre due, è stata descritta da Watelin: essa si trovava 5 m. sotto il livello di calpestio, era pavimentata con mattoni cotti piano-convessi ed aveva un tetto a volta,

²⁶⁸ La città, che si estendeva tra due colline dal nome moderno di “*Tell Ingharra*” e “*Tell al-Uhaimir*”, era situata a pochi chilometri ad est di Babilonia e ad ottanta a sud di Baghdad. McGuire, G. 1972, “*The city and area of Kish*”, Field Research Projects, Miami, pp.67-71; Langdon, S. 1924, “*Excavations at Kish: the Herbert Weld and Field museum of natural history expedition to Mesopotamia 1923-1924, vol. I*”, Librairie Orientaliste P. Geuthner, Parigi, pp. 31-41.

²⁶⁹ A *Tell Ingharra* sono stati rinvenuti un Tempio, due Zigurat ed un cimitero. McGuire, G. 1972, “*The city and area of Kish*”, Field Research Projects, Miami, p. 80. Alla parte montuosa di *Tell Ingharra* vennero assegnate le lettere D ed E, l'area del Tempio venne classificata con la lettera T, a nord e ad ovest di esso vi è la zona Z in cui si ergevano le due Zigurat, ed a sud-ovest vi era la parte cimiteriale definita Y. Moorey, P. R. S. 1966, “A Re-Consideration of the Excavations on Tell Ingharra (East Kish), 1923-33”, *Iraq*, vol. 28, n. 1, pp. 19-20.

²⁷⁰ Sono stati trovati due cimiteri a Kish, il primo nell'area A, da qui il nome di Cimitero A ed il secondo, il Cimitero, Y, era situato per l'appunto nell'area Y. McGuire, G. 1972, “*The city and area of Kish*”, Field Research Projects, Miami, pp. 67-81.

²⁷¹ Il cimitero Y di Kish risale ai Periodi Protodinastico I e II (2900-2600 a.C.). Pollock, S. 1999, “*Ancient Mesopotamia: the Eden that never was*”, Cambridge University Press, Cambridge, p. 207.

²⁷² Moorey, P. R. S. 1966, “A Re-Consideration of the Excavations on Tell Ingharra (East Kish), 1923-33”, *Iraq*, vol. 28, n. 1, pp. 41-42.

²⁷³ Testart, A. 2004, “*La servitude volontaire*”, Errance, Parigi, p. 76. Il ritrovamento di vasi di colore rosso hanno permesso di collocare queste tombe nel Protodinastico II poiché tipiche di questo preciso periodo storico, mentre le ceramiche colorate nel Protodinastico IIIA e B sono estremamente rare. Moorey, P. R. S. 1966, “A Re-Consideration of the Excavations on Tell Ingharra (East Kish), 1923-33”, *Iraq*, vol. 28, n. 1, p. 42.

²⁷⁴ Langdon, S. & Watelin, L. C. 1934, “*Excavations at Kish: the Herbert Weld and Field museum of natural history expedition to Mesopotamia 1925-1930, vol. IV*”, Librairie Orientaliste P. Geuthner, Parigi, pp. 30-34.

²⁷⁵ La più ricca era Y 529 in cui vi erano due veicoli, un pugnale e una sega in rame, un mestolo in rame, un martello di pietra, un anello passa briglie sempre in rame sormontato dalla figurina di un onagro, vasi in rame ed altri di colore rosso. Moorey, P. R. S. 1966, “A Re-Consideration of the Excavations on Tell Ingharra (East Kish), 1923-33”, *Iraq*, vol. 28, n. 1, p. 42. In Y 357 vi erano scheletri sia umani che animali, di cui non è stato possibile rilevare il numero preciso, circondati da ceramiche rotte, e un carro di cui rimanevano solo le due ruote e la traccia della sua forma lasciata impressa nel terreno. Moorey, P. R. S. 1978, “*Kish excavation 1923-1933: with a microfiche catalogue of the objects in Oxford excavated by the Oxford-Field Museum, Chicago expedition to Kish in Iraq, 1923-1933*”, Clarendon press, Oxford, pp. 106-107.

purtroppo crollato per il peso della terra che la ricopriva. All'entrata della tomba vi erano i resti di un uomo rinvenuto sdraiato sul fianco e con le ginocchia flesse²⁷⁶; inoltre deve esservi stata una rampa o un pozzo d'accesso su cui deve aver transitato il carro, ritrovato su di una pila di mattoni che lo sorreggevano, e in prossimità di diversi perni in legno che ne mantenevano ferme le ruote. Sul fronte del carro un palo, che serviva per aggiogare gli animali da traino, separava i resti di due coppie di equini²⁷⁷; all'interno del carro erano adagiati i corpi di quattro uomini, ai quali era affiancato un quinto uomo, che secondo Watelin doveva essere il proprietario della tomba. Oltre a ciò sono stati rinvenuti anche diversi oggetti²⁷⁸ di poco valore sparpagliati all'interno della tomba²⁷⁹.

Paragonare le tre tombe ora descritte a quelle della I dinastia di Ur è certamente suggestivo: si noti, in primo luogo, la presenza dei carri come nelle tombe PG/1789, PG/800 e PG/1232 e, in modo particolare, il rinvenimento di resti umani dei quali si è supposto che appartenessero agli attendenti della sepoltura principale di Y 237. Proprio questi ritrovamenti erano, per Watelin, prova di una somiglianza con le sepolture multiple del Cimitero Reale di Ur, le quali testimoniavano una continuazione della dignità reale, fondata sul fatto che i re portavano con loro nell'aldilà ciò che possedevano in vita, quindi ciò che li distingueva dal resto della società²⁸⁰; tuttavia le differenze sono più marcate rispetto alle somiglianze. Innanzitutto la scarsa conoscenza delle tombe di Kish, dovuta al loro pessimo stato di conservazione, preclude un'analisi approfondita: per quanto riguarda Y 237, quella tra le tre meglio conservata e descritta, è difficile affermare con certezza che i corpi ritrovati all'interno fossero di servitori considerata la mancanza di corredi

²⁷⁶ Moorey, P. R. S. 1978, *"Kish excavation 1923-1933: with a microfiche catalogue of the objects in Oxford excavated by the Oxford-Field Museum, Chicago expedition to Kish in Iraq, 1923-1933"*, Clarendon press, Oxford, p. 107.

²⁷⁷ Vi erano due onagri, ossia asini selvatici, e due cavalli di Prevalsky, razza proveniente dall'Asia centrale. Langdon, S & Watelin, L. C. 1934, *"Excavations at Kish: the Herbert Weld and Field museum of natural history expedition to Mesopotamia 1925-1930, vol. IV"*, Librairie Orientaliste P. Geuthner, Parigi, p.34.

²⁷⁸ Vi erano grandi giare rotte, tre pietre focaie lavorate, due conchiglie da cosmesi, due lame di sega di rame, uno scalpello e uno spillone in rame, una testa d'ascia sempre in rame, alcune perline di corniola, lapislazzuli e agata, due modellini di barca uno in terracotta e l'altro in bitume, ed una piccola statuetta di un animale senza testa e con gambe in terracotta. Moorey, P. R. S. 1978, *"Kish excavation 1923-1933: with a microfiche catalogue of the objects in Oxford excavated by the Oxford-Field Museum, Chicago expedition to Kish in Iraq, 1923-1933"*, Clarendon press, Oxford, pp. 108-109.

²⁷⁹ Langdon, S. & Watelin, L. Ch. 1934, *"Excavations at Kish: the Herbert Weld and Field museum of natural history expedition to Mesopotamia 1925-1930, vol. IV"*, Librairie Orientaliste P. Geuthner, Paris, pp. 30-34.

²⁸⁰ Ibid. pp. 19-20.

identificativi e, per lo stesso motivo, è anche difficile capire se ci sia e chi sia, tra i cinque individui, il destinatario della sepoltura principale. È questa la prima sostanziale differenza tra le tombe di Kish e quelle di Ur risalenti alla I prima dinastia della città: si è notato che nella maggior parte delle tombe di Ur, il proprietario della sepoltura era ben distinto e distinguibile dagli altri individui, i quali erano accompagnati da oggetti identificativi del loro status. Inoltre, proporre un'appartenenza reale delle tre tombe con carri del Cimitero "Y" è alquanto azzardato poiché è stato stabilito che queste sepolture sono pressoché contemporanee tra loro e, proprio per tale motivo, è impensabile poterle attribuire ad appartenenti di una dinastia reale visto che questa categoria di personaggi eredita il potere alla morte del predecessore²⁸¹. A differenza di quanto accade nelle tombe del Cimitero Reale di Ur, nelle tre del Cimitero Y ora descritte, non sono stati ritrovati sigilli, estremamente rari in tutto il Cimitero, che possano indicarne la proprietà. Tra le tombe Y 237, Y 357, Y 529 e le altre sepolture del Cimitero non sono state riscontrate differenze marcate, se non nella grandezza e nella presenza, in tre di esse, di carri; le strutture architettoniche non si differenziano tra loro, gli oggetti rinvenuti al loro interno non presentano differenze di stile, qualità, materiali e quantità, e di certo le tombe del Cimitero Y non mostrano l'opulenza presente invece nelle tombe di Ur: anzi, nel Cimitero di Kish i materiali preziosi sono pressoché assenti.

È possibile che le tre tombe di Kish sopra descritte appartenessero a personaggi di livello sociale più elevato rispetto agli altri sepolti nel Cimitero "Y", come testimoniato dalla presenza dei carri e degli equini al loro interno, e che ciò sia la manifestazione di un tentativo, da parte di un gruppo di persone, di emergere socialmente proponendosi come governanti della città. Avere la certezza però che i corpi appartenessero a vittime rituali non è possibile, così come è arduo dare una spiegazione alla presenza dei corpi ritrovati in queste tre sepolture, vista la mancanza di elementi significativi. Vedere nelle tombe del Cimitero "Y" di Kish un precedente, delle morti rituali individuabili nelle tombe del Cimitero Reale di Ur è abbastanza azzardato considerando le grandi differenze tra i due casi. Nonostante sia chiaro che ogni cultura riadatti certi rituali per poterli inserire all'interno del

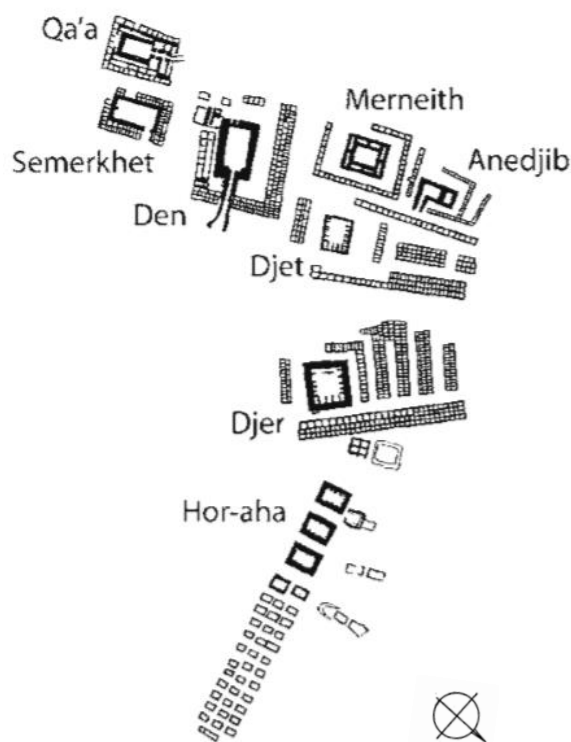
²⁸¹ Moorey, P. R. S. 1978, "*Kish excavation 1923-1933: with a microfiche catalogue of the objects in Oxford excavated by the Oxford-Field Museum, Chicago expedition to Kish in Iraq, 1923-1933*", Clarendon press, Oxford, p. 105.

proprio contesto culturale, così da potersene servire, e considerando che Ur si iscrive, sotto certi aspetti, all'interno della medesima cultura di Kish, passare da un fenomeno così povero come quello del Cimitero "Y" ad uno ampiamente elaborato e ricco come quello messo in scena dalla I dinastia di Ur sembrerebbe davvero eclatante. Ciò nonostante, i sovrani di Ur potrebbero aver elaborato un rituale rivolto, in precedenza, a personalità di status elevato, come potevano essere i "nobili" di Kish, per poi riadattarlo a segno distintivo della regalità? Forse sì, comunque senza una dimostrazione plausibile ciò rimane pura speculazione.

Egitto

Abydos

La necropoli di Abydos, nell'Alto Egitto, risalente alla I e II dinastia faraonica (2920-2770 a.C.²⁸²; 2770-2650 a.C.²⁸³), riportata alla luce da Sir. Fildes Petrie nel 1899²⁸⁴ mostra una situazione molto interessante. Le tombe a *mastaba*²⁸⁵ dei faraoni della I dinastia erano attorniate, secondo una pianificazione regolare, da una serie di tombe di più piccole dimensioni, quadrate o rettangolari, disposte una accanto all'altra lungo il perimetro della tomba dei faraoni ed intorno al recinto funerario: queste piccole



Necropoli di Abydos
(Morris 2008: fig. 2.1)

²⁸² Baines, J. & Málek, J. 1985, "Atlante dell'Antico Egitto", Istituto geografico De Agostini, Novara, pp. 36-37.

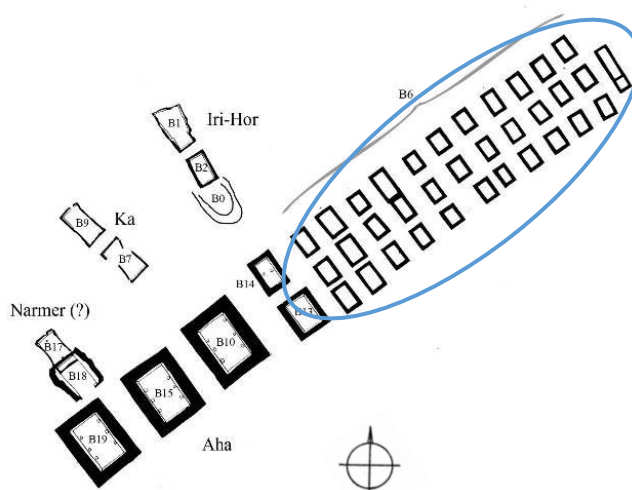
²⁸³ Ibid.

²⁸⁴ Crubézy, E. & Midant-Reynes, B. 2000, "Les sacrifices humains á l'apogée pré-dynastique: l'apport de la nécropole d'Adaïma", *Archeo-Nil*, n. 10, p. 32.

²⁸⁵ Termine arabo "مصطبة" che significa "panca". È utilizzato per indicare le tombe dei faraoni delle dinastie thinite (I e II dinastia), il cui nome deriva dalle città di This: esse sono costituite da un gradone di forma tronco-piramidale in mattoni crudi che aveva la funzione di sigillare il pozzo d'accesso e la camera sepolcrale del defunto.

tombe, che contenevano una sola inumazione, solitamente all'interno di un sarcofago ligneo, sono state definite "sepulture sussidiarie"²⁸⁶. Queste tombe potrebbero essere interpretate come sepolture di servitori della corte uccisi ritualmente, col fine di accompagnare il faraone defunto nell'Aldilà²⁸⁷, oppure potrebbero essere state costruite in seguito alla morte naturale di coloro che avevano servito il re, sepolti affianco al loro padrone²⁸⁸. Per determinare quale tra le due ipotesi possa applicarsi a questo Cimitero è necessario comprendere, tramite le evidenze archeologiche, la paternità delle tombe ed anche se tali sepolture erano simultanee²⁸⁹ o meno; inoltre studiando i resti umani, l'antropologia forense può rilevare le cause delle morte, la quale, anch'essa, può fornire dati importanti per comprendere a chi appartenessero queste sepolture.

La tomba (complesso B10/15/19 e l'insieme B/16) che ci fornisce suddetti elementi è quella di *Aha*²⁹⁰, secondo faraone della I dinastia, che era composta da tre file parallele per un totale di trentasei tombe sussidiarie, al cui interno si sono conservati i resti di giovani uomini, nessuno dei quali aveva un'età inferiore ai vent'anni e superiore ai venticinque. Il fatto che al momento della morte questi



Tomba di *Aha*
(Morris 2008: fig. 2.1, particolare)

²⁸⁶ Van Dijk, J. 2007, "Retainer sacrifice in Egypt and in Nubia", in *The Strange World of Human Sacrifice*, ed. J. N. Bremmer, Peeters, Leuven-Paris, p. 138.

²⁸⁷ La teoria inerente all'uccisione di esseri umani a scopi rituali, in questo caso funebri, è sempre stata osteggiata dagli studiosi dei secoli passati, poiché era difficile accettare che culture così avanzate e sofisticate come quella dell'Egitto faraonico così come quella sumera, potessero far uso di tali pratiche considerate proprie delle civiltà primitive.

²⁸⁸ Testart, A. 2004, "La servitude volontaire", Errance, Paris, pp. 78-79.

²⁸⁹ In archeologia sono definite sepolture simultanee quelle in cui deposizione di un corpo non ha disturbato la sepoltura di un altro e in cui le strutture connesse non sono danneggiate dalla successiva inumazione. Crubézy, E. & Midant-Reynes, B. 2000, "Les sacrifices humains à l'apogée pré-dynastique: l'apport de la nécropole d'Adaïma", *Archeo-Nil*, n. 10, p. 24.

²⁹⁰ *Aha* è il successore di *Narmer-Menes* e fondatore della I dinastia: è ritenuto dagli egittologi l'unificatore dell'Egitto. Dopo il ritrovamento di una placchetta d'ebano che riportava insieme al nome di *Aha* il segno geroglifico "mn" leggibile come *Meni*, alcuni studiosi hanno ritenuto che il I e il II faraone sarebbero in realtà la medesima persona.

giovani uomini fossero coetanei indica trattarsi di uccisioni contemporanee tra loro, avvenute forse tramite strangolamento²⁹¹, in concomitanza con la sepoltura reale: è infatti molto improbabile che si sia trattato di decessi naturali, ed anche l'intervallo d'età ben determinato che ci racconta della giovane età dei defunti fa supporre che non si trattasse di alti ufficiali, bensì di giovani servitori del faraone²⁹². L'uccisione di servitori è stata confermata da recenti scavi nelle tombe sussidiarie presenti nel recinto funebre di *Aha*: i resti umani rinvenuti all'interno delle sei tombe esaminate sono da attribuire a ufficiali, servi e artigiani di Palazzo, visto il ritrovamento, al loro interno, di giare con sigilli reali di *Aha*, oggetti in avorio e lapislazzuli. Inoltre, lo studio effettuato sulle ossa, sia quelle presenti nelle sepolture sussidiarie intorno alla sepoltura del re, sia di quelle degli individui disposti attorno al recinto, hanno dimostrato che le persone sepolte affianco alla *mastaba* del faraone avevano avuto un'alimentazione povera, sintomo di uno *status* sociale meno elevato rispetto agli altri seppelliti intorno al recinto, i cui resti mostrano, invece, di avere avuto un'alimentazione più ricca e variegata²⁹³. Queste importanti scoperte ci forniscono alcuni elementi per supporre che i servitori del re al momento della morte fossero sepolti vicino all'eterna dimora del loro padrone mentre, poco più distante ed in prossimità del recinto funerario dovevano essere sepolti i personaggi di corte di un certo rango, in ottica di un'organizzazione spaziale pensata in funzione dei bisogni del re nel Mondo dei morti. Le tombe, scavate nel terreno e rivestite con mattoni crudi, venivano coperte con legno e mattoni, ma la simultaneità delle varie sepolture sussidiarie è evidenziata dalla copertura delle strutture tombali: come ultima fase della loro costruzione era steso uno strato continuo di intonaco di gesso sopra alla muratura che ricopriva tutte le tombe. Ciò indica chiaramente la contemporaneità

²⁹¹ L'antropologa Nancy Lovell ha analizzato i crani provenienti dalla tomba di *Aha* e, all'interno dei denti delle vittime ha rilevato delle macchie di sangue che confermano lo strangolamento come causa della morte di questi individui. Infatti, durante esso si verifica un aumento della pressione sanguigna che può causare anche la rottura delle cellule del sangue all'interno dei denti macchiando così la parte sottostante lo smalto, chiamata dentina. Galvin, J. 2005, "Abydos, Life and Death at the Dawn Egyptian Civilization", *National Geographic*, Aprile 2005, pp. 119-120.

²⁹² Dreyer, G. 1992, "The Royal tombs of Abydos", in *The Near East in Antiquity. German contribution to the archaeology of Jordan, Palestine, Syria, Lebanon and Egypt*, vol. III, ed. S. Kerner, Goethe-Institut Amman, German, p. 59.

²⁹³ Morris, F. E. 2007, "Sacrifice for the State: first dynasty royal funerals and the rites at Macramallah's rectangle", in *Performing Death: social analyses of funerary traditions in the ancient near east and mediterranean*, ed. N. Laneri, Oriental Institute of the University of Chicago, Chicago, p. 18.

delle sepolture, dato che sarebbe stato impossibile raggiungere gli ipogei dopo la stesura dell'intonaco che sigillava le strutture funebri²⁹⁴.

Le tombe sussidiarie di servitori uccisi ritualmente per accompagnare il sovrano nell'Aldilà aumentano esponenzialmente attorno alla sepoltura e al recinto funerario del faraone *Djer*, successore di *Aha*. Qui gli individui sepolti erano 317 vicino alla *mastaba* del re e 242 quelli nei pressi del recinto, di cui però solo alcuni di loro, non più di un centinaio, possono essere definiti vittime rituali, ossia dei servitori riconosciuti grazie agli oggetti di corredo sepolti insieme ai corpi; inoltre, molti degli individui rinvenuti erano donne, che sappiamo far parte dell'*harem* del sovrano grazie al ritrovamento di diverse stele che ci forniscono questa preziosa informazione²⁹⁵.

La presenza di tombe sussidiarie di servitori uccisi ritualmente e di sepolture ordinarie è stata riscontrata, anche se il numero delle presunte vittime tende a diminuire col susseguirsi dei sovrani, vicino ai recinti e alle *mastaba* dei successivi faraoni della I dinastia, ossia re *Djet*, la regina *Marytneith*, reggente del figlio ancora minorenne *Den*, il quale avrà anch'esso il suo seguito sepolto nel complesso funebre, stessa situazione per il faraone *Anedjib* e per gli ultimi due sovrani della I dinastia *Semerkheth* e *Qaa*. Le tombe di questi ultimi due sovrani forniscono ulteriori elementi a riprova del fatto che la pratica delle uccisioni rituali durante il funerale reale era in uso agli inizi dell'epoca dei faraoni, e permettono di meglio interpretare il fenomeno delle tombe dei loro predecessori in cui il contesto si è presentato più ambiguo: le tombe sussidiarie a quelle degli ultimi due faraoni della I dinastia erano costruite direttamente intorno alle camere sepolcrali dei re, ed erano coperte da una sovrastruttura di travi di legno che le univa, a dimostrazione della simultaneità nella deposizione dei servitori²⁹⁶ e dei due faraoni²⁹⁷.

²⁹⁴ Van Dijk, J. 2007, "Retainer sacrifice in Egypt and in Nubia", in *The Strange World of Human Sacrifice*, ed. J. N. Bremmer, Peeters, Leuven-Paris, pp. 138-139.

²⁹⁵ Crubézy, E. & Midant-Reynes, B. 2000, "Les sacrifices humains à l'apogée pré-dynastique: l'apport de la nécropole d'Adaïma", *Archeo-Nil*, n. 10, p. 34.

²⁹⁶ Le analisi sui resti umani provenienti dalle sepolture accessorie del faraone *Qaa* hanno dimostrato che alcuni individui erano affetti da nanismo, presumibilmente erano dei servitori di corte. Van Dijk, J. 2007, "Retainer sacrifice in Egypt and in Nubia", in *The Strange World of Human Sacrifice*, ed. J. N. Bremmer, Peeters, Leuven-Paris, p. 140.

²⁹⁷ Ibid., pp. 138-140.

Saqqara

Altri casi di sepolture che presentano vittime rituali di servitori, affiancate alle tombe di re, sono state ritrovate a Saqqara, nella necropoli appartenente alla I dinastia²⁹⁸, come nel caso di Abydos. La *mastaba* 3504 attribuibile al re *Djet* conteneva, oltre alla principale, anche le sepolture di sessantadue individui: questi, in base alle testimonianze di Abydos e di altre tombe della necropoli di Saqqara in cui le evidenze archeologiche sono più indicative, si possono ritenere servitori del faraone. La tomba a *mastaba* 3503, appartenuta alla regina *Marytneith*, aveva venti sepolture sussidiarie, molte delle quali al momento dello scavo non erano state disturbate dall'opera dei ladri. Esse contenevano molti oggetti indicanti il mestiere svolto dal defunto: ceramiche dipinte hanno permesso di intuire che in una di esse vi fosse sepolto un artista di Palazzo, il modellino di un'imbarcazione indicava il timoniere della regina, le ceramiche il ceramista, e i vasi di pietra e rame il vasaio. La tomba a *mastaba* 3506, risalente all'epoca del faraone *Den*, possedeva dieci tombe sussidiarie disposte a nord ed a est della struttura. Quattro tombe accessorie, con evidenze di sepoltura simultanea, sono state trovate nel complesso funebre della *mastaba* 3500 risalente al regno del faraone *Qaa*²⁹⁹.

A quasi un chilometro di distanza dal complesso funerario di Saqqara della I dinastia vi è un luogo molto suggestivo denominato rettangolo di *Macramallah*. In questo sito sono state ritrovati sei gruppi distinti di tombe disposte in file ordinate, datate all'epoca del faraone *Den* (V sovrano della I dinastia) le quali delimitavano su tre lati un ampio spazio di 300 m. x 120 m., nel quale, però, non è stata individuata nessuna struttura. Inizialmente gli archeologi interpretarono questo sito funerario come una necropoli della classe media, successivamente Kaiser W., basandosi sulla contemporaneità delle sepolture e osservandone l'ordinata disposizione a gruppi, la quale non aveva nessuna somiglianza con le necropoli di privati cittadini³⁰⁰, suppose che si trattasse di un cimitero dedicato ai partecipanti

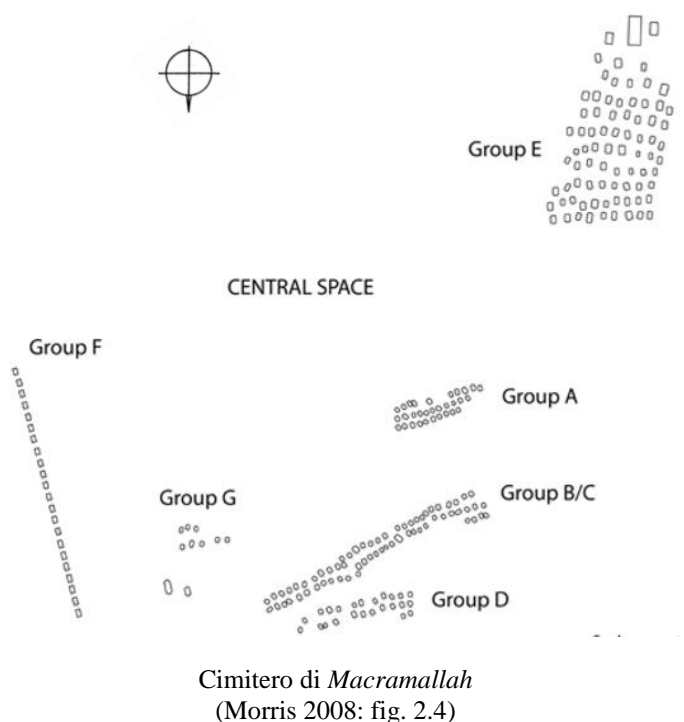
²⁹⁸ Sia la necropoli di Saqqara nel Basso Egitto, che la necropoli di Abydos nell'Alto Egitto appartengono alla I dinastia; tutt'oggi gli egittologi sono in disaccordo nel ritenere in quale dei due cimiteri siano stati effettivamente sepolti i faraoni tiniti. Per Emery W. B., scopritore della necropoli del Basso Egitto, le tombe di Abydos essendo molto più piccole e meno imponenti di quelle da lui scavate sarebbero dei cenotafi costruiti per simboleggiare la presenza dei re nell'Alto Egitto, mentre per Hoffman M. i cenotafi sarebbero le *mastaba* di Saqqara.

²⁹⁹ Emery, W. B. 1961, "Archaic Egypt", Penguin books, Harmondsworth, pp. 66-140.

³⁰⁰ Nei cimiteri ordinari solitamente i defunti venivano sepolti in momenti differenti se non nei casi in cui la morte fosse dovuta ad epidemie o guerre; in ogni modo si riscontra anche una separazione

del rituale funebre reale del faraone *Den*, forse prima deposto a Saqqara e successivamente trasferito ad Abydos.

Per quanto riguarda il grande spazio centrale vuoto, si è ipotizzato che si trattasse del luogo in cui era posizionata la salma del re, rivolta verso sud, e forse adagiata su di una struttura lignea; il gruppo di tombe, denominato “E”, era stato forse destinato alla sepoltura dei personaggi più importanti, deduzione alla quale si è giunti considerando



l’ampiezza delle tombe e i ritrovamenti dei corredi funebri³⁰¹, maggiori e più ricchi rispetto gli altri gruppi di sepolture. Se si immagina di inscenare un evento di corte, i personaggi sepolti nelle tombe del gruppo E, posizionati alla destra del re, erano i più importanti, mentre a sinistra dello strano piazzale, ed idealmente alla sinistra

dei defunti in base al sesso e, poi, all’appartenenza familiare e della comunità: certamente non erano separati in base al sesso e all’età.

³⁰¹ Le tombe del gruppo E erano le più grandi del Cimitero e, specialmente le tre in prima fila spiccavano per la loro ampiezza su tutte le altre. Le sepolture di tale gruppo erano state saccheggiate dai ladri, fatto che indirettamente dimostra la ricchezza dei corredi funebri custoditi al loro interno dato che le tombe degli altri gruppi sono giunte fino a noi pressoché intatte; inoltre, il rinvenimento di modellini d’imbarcazione, vasi e piatti in alabastro e scisto danno forza a questa interpretazione. Gran parte dei resti umani appartenevano a uomini adulti, mancano qui sepolture di bambini e di donne. Grandi giare da stoccaggio con sigilli del re *Den* dimostrano che i defunti avessero uno stretto rapporto col faraone; nel nome dell’unico defunto che conosciamo è presente il denominativo geroglifico che denota l’appartenenza alla classe nobiliare. Morris, F. E. 2007, “Sacrifice for the State: first dynasty royal funerals and the rites at Macramallah’s rectangle”, in *Performing Death: social analyses of funerary traditions in the ancient near east and mediterranean*, ed. N. Laneri, Oriental Institute of the University of Chicago, Chicago, pp. 23-25. Secondo Morris F. E. e Kaiser W. la presenza di tutti questi beni può essere interpretata come una sorta di pagamento per aver accettato di seguire il faraone nell’Aldilà. Ritengo sia importante ricordare che in questo periodo della storia egiziana (inizio III millennio a.C.) la vita dopo la morte, intesa come un riflesso di quella terrena non era appannaggio di tutti bensì solo del faraone, dei sacerdoti e degli appartenenti alla famiglia reale: infatti non era ancora stata elaborata quella riforma ideologica che oggi chiamiamo “democratizzazione dell’Aldilà”. Una spiegazione nell’accettare di seguire il loro padrone nella morte, potrebbe per l’appunto risiedere nell’ottenimento nell’Aldilà di quei benefici che altrimenti non avrebbero mai potuto avere.

del faraone, erano sepolti gli individui di un grado di poco inferiore ai primi. Le tombe di questo gruppo, denominato “F”, avevano una disposizione unica, diversa da quelle degli altri gruppi: erano infatti allineate una susseguente all’altra, disegnando così una linea perfettamente dritta orientata verso nord, inoltre era l’unico gruppo in cui le strutture tombali avevano pressoché le stesse dimensioni, anche se più piccole delle tombe del gruppo E. Nonostante siano state visitate dai saccheggiatori, sappiamo che tali tombe erano state riccamente accessoriate³⁰², ma ciò che rende questo gruppo particolarmente interessante, oltre alla singolare disposizione, era la presenza, nella metà di esse, di lame o raschietti in selce³⁰³: ciò ha fatto supporre che gli individui sepolti al loro interno fossero degli officianti del rituale funebre. Gli altri gruppi in cui è stato convenzionalmente suddiviso questo luogo, A, B, C e D³⁰⁴ erano i più poveri del complesso, tanto che anche i ladri, dopo una prima ispezione, hanno evitato il saccheggio di queste sepolture; tali gruppi più poveri erano situati nella zona a nord del grande spazio vuoto. La demografia di questi gruppi di tombe è pressoché identica: la maggioranza degli individui qui sepolti erano uomini, di cui, poco meno della metà, di giovane età; le donne ed i bambini erano all’incirca un terzo della popolazione sepolta in questi quattro gruppi di tombe. È interessante notare come anche nella disposizione delle donne e dei bambini vi sia stato un accurato ordine: nessuno di loro si trovava nelle file anteriori, dinnanzi al piazzale in cui si presuppone fosse il re defunto³⁰⁵.

L’immagine che ci restituisce questa breve descrizione della necropoli di *Macramallah* permettere di farsi un’idea ben delineata di quel che accadeva al momento dei funerali dei sovrani della I dinastia: le sepolture simultanee di *Macramallah*, ancor meglio di quelle ritrovate ad Abydos e Saqqara, indicano che il faraone veniva accompagnato nell’aldilà dalla corte. Le tombe sussidiarie erano

³⁰² I predatori di tombe hanno lasciato frecce e braccialetti d’avorio e perline di *faïence*, inoltre in queste tombe sono state rinvenuti grandi giare per la conservazione di alimenti e liquidi. Ibid. p. 27.

³⁰³ Nonostante la selce sia un materiale di scarso valore, forse aveva un significato simbolico nel corso dello svolgimento di qualche rituale: strumenti in selce erano utilizzati dai sacerdoti per la cerimonia dell’apertura della bocca. Lame in selce, inoltre, sono state ritrovate anche nelle tombe più ricche della I Dinastia. Ibid. p. 28.

³⁰⁴ Il gruppo D era il più lontano dal grande spazio vuoto ed era anche il più povero, e i corpi dei defunti di questa area, a differenza di tutti gli altri deposti negli altri gruppi all’interno di sarcofagi lignei, erano avvolti in semplici stuoie di canne. Per di più la ceramica era qui totalmente assente. Ibid. p. 26.

³⁰⁵ Morris, F. E. 2007, “Sacrifice for the State: first dynasty royal funerals and the rites at Macramallah’s rectangle”, in *Performing Death: social analyses of funerary traditions in the ancient near east and mediterranean*, ed. N. Laneri, Oriental Institute of the University of Chicago, Chicago, pp. 21-28.

organizzate gerarchicamente, gli individui al loro interno erano deposti ed ordinati in base al loro rango, all'appartenenza sociale e al rapporto che avevano col faraone, proprio come accadeva nel corso della vita.

A confermare il fenomeno delle morti rituali nel primo periodo della storia egiziana vi sono le scoperte in alcuni siti cimiteriali risalenti all'ultima fase della Preistoria d'Egitto, denominata Nagada³⁰⁶ II (3500-3200 a.C. ca.). Sono stati ritrovati nelle necropoli dell'Alto Egitto di Nagada, Hirakompolis e Adaïma evidenze di un costume funebre non attestato in precedenza, sepolture simultanee e parti di corpi seppelliti separatamente: a Nagada, ad esempio, sono state rinvenute file di teschi disposti accuratamente lungo i muri di una tomba. Prove della decapitazione dopo lo sgozzamento di un individuo sono state fornite recentemente dai rinvenimenti nelle necropoli di Hirakompolis ed Adaïma³⁰⁷, anche se è necessario procedere con cautela nel proporre questa interpretazione dato che lo status di questi individui qui sepolti ad oggi rimane sconosciuto. Tali semplici e preliminari osservazioni archeologiche hanno fatto supporre di poter rintracciare in questi teschi l'inizio

³⁰⁶ Nagada è il nome di un antico insediamento risalente al Predinastico, situato nell'Alto Egitto sulle rive del Nilo, a pochi chilometri a nord della città faraonica di Luxor, sorto in corrispondenza dell'antica via carovaniere del *Wadi Hammamat* che conduceva sulle rive del Mar Rosso. Il nome Nagada viene inoltre utilizzato per descrivere la cultura dell'Alto Egitto del Periodo Predinastico (3900-3000 a.C.) dalla quale si ritiene che derivi la civiltà della successiva epoca faraonica, che muove i suoi primi passi nel sud del paese.

³⁰⁷ La necropoli di Adaïma, indagata negli ultimi anni con una metodologia volta all'interpretazione delle azioni funebri, si è dimostrata essere un cimitero con fini rituali e non una necropoli ordinaria. La popolazione cimiteriale era per la maggior parte composta da uomini di età compresa tra i 20 e i 40 anni, vi erano poche donne e altrettanto scarsi sono stati i ritrovamenti di bambini: ciò fece supporre che non si trattasse di un cimitero "ordinario". Nel 1999 in questa necropoli sono state scoperte cinquecento tombe di vittime rituali, solo per alcune di esse si è potuta confermare la deposizione simultanea dei corpi; chiaramente sono state escluse dall'indagine quelle tombe che, a causa dei saccheggi non avrebbero potuto dare certezze per quanto riguarda la concomitanza della sepoltura. La tomba S55, la più antica della necropoli, risalente al periodo Nagada I C, era situata su un promontorio: si è subito notato che tutto il complesso funerario era organizzato in relazione a questa tomba. Si trattava di una sepoltura multipla di sei corpi deposti all'interno di quello che doveva essere un edificio di cui rimanevano, però, soltanto poche tracce. I resti umani appartenevano a due adulti, che occupavano lo spazio centrale, e a quattro bambini posizionati nel lato sud della fossa dimostrando una gerarchia nella disposizione dei corpi. Gli archeologi hanno escluso che fossero vittime di epidemie ed anche che di morte violenta: la comprovata simultaneità delle sei sepolture ha fatto quindi supporre che fossero vittime rituali. In altre due sepolture (Nagada II), in questo caso doppie, è stato dimostrato che gli individui avevano avuto sepoltura concomitante. In una vi erano una donna ed un bambino con nessun segno di morte violenta, mentre l'altra apparteneva a due giovani uomini che presentavano alcune tracce sulle vertebre cervicali sintomatiche di uno sgozzamento, proprio come nel caso di una tomba di due giovani, trovata a Hirankompolis e risalente allo stesso periodo. Crubézy, E. & Midant-Reynes, B. 2000, "Les sacrifices humains à l'époque prédinastique: l'apport de la nécropole d'Adaïma", *Archeo-Nil*, vol. 10, pp. 24-28.

della pratica dell'uccisione rituale di servitori al seguito dei padroni³⁰⁸ che verrà poi rielaborata e ripasmata nel periodo in cui i faraoni della I prima dinastia costruiranno il loro potere politico.

La Cina degli Shang

Nel II millennio a.C., in Cina, avvenne il passaggio dall'epoca Nilotica a quella definita Età del Bronzo. In tempi relativamente brevi vennero costruite città attribuite alla dinastia Shang³⁰⁹, che si instaurò in Cina nella valle del Fiume Giallo, che diede il nome al periodo storico³¹⁰ in cui il paese fu sotto il loro dominio³¹¹.

Nell'area dell'attuale città di An-yang³¹² nella provincia di Henan, sulla collina di Hou-kang, situata al di là del fiume Huan, a pochi chilometri in direzione nord-est dalla città dinastica di Hsiao-t'un³¹³ d'epoca Shang, è stata scoperta una necropoli, che gli archeologi battezzarono Hsi-pei-kang, ossia "alta terra di nord-ovest", in cui sono state rinvenute undici grandi tombe ipogee senza una struttura visibile in superficie, e un migliaio di tombe di piccole dimensioni, anch'esse sotterranee. Il Cimitero era suddiviso in due parti, est e ovest, distanti un centinaio di metri l'una dall'altra: nell'area ovest vi erano sette delle grandi tombe di forma cruciforme (M1001-M1002-M1003-M1004-M1217-M1500-M1550) e una rettangolare (M1567), inutilizzata e presumibilmente incompiuta. Nella zona est ve n'erano altre tre, una cruciforme (M1400) e due con solamente due braccia che si estendevano in direzione sud-nord (M1129-M1443).

³⁰⁸ Van Dijk, J. 2007, "Retainer Sacrifice in Egypt and in Nubia", in *The Strange World of Human Sacrifice* ed. J. N. Bremmer, Peeters, Louvain-la-Neuve-Paris, pp. 137-138.

³⁰⁹ La dinastia Shang è la prima dinastia storica cinese documentata.

³¹⁰ Epoca Shang XVIII-XI secolo a.C. Testart, A. 2004, "*La servitude volontaire*", Errance, Paris, p. 40.

³¹¹ Watson, W. 1963, "*La Cina prima degli Han*", Il Saggiatore, Milano, pp. 59-62.

³¹² Alla luce dei ritrovamenti archeologici è possibile ipotizzare che l'area della moderna città di An-yang sia il cuore degli insediamenti della dinastia Shang. Nei primi periodi dell'Epoca Shang la capitale del regno veniva spostata frequentemente, costruendo così varie città cinte da mura al cui interno venivano eretti grandi palazzi e templi; i documenti scritti in epoche successive ci informano che la capitale ebbe un ultimo cambio di sede presso la città di Yin, che, ad oggi, non è stata ancora scoperta. Chang, K. C. 1980, "*Shang Civilization*", Yale University press, London, pp.69-73.

³¹³ Viste le grandi e frequenti fondamenta di case, la presenza delle tracce di un Palazzo, il gran numero di ossa oracolari ritrovate e le grandi e ricche tombe rinvenute vicino al sito di Hsiao-t'un, è probabile che dal 1400 al 1100 a.C. la città sia stata la capitale della dinastia. Watson, W. 1963, "*La Cina prima degli Han*", Il Saggiatore, Milano, pp. 63-69.

e turchese, ed altri cinque corpi rinvenuti ai lati della fossa erano accucciati sul ventre, sprovvisti di bara e oggetti ornamentali³¹⁶. Le altre rampe, solitamente a gradoni, conducevano al di sopra della camera sepolcrale dove era costruita un'ampia stanza in terra battuta adibita a ricevere le offerte funebri per il sovrano. Nella piattaforma che sormontava la camera funebre della tomba M1001 sono stati rinvenuti undici corpi, in M1400 erano ventinove, e centoundici sono stati trovati in M1500. All'interno della tomba M1001 sono stati rinvenuti i corpi di individui che possono, forse, essere ritenute vittime rituali: questi uomini, alcuni dei quali deposti con le mani legate dietro la schiena, erano stati posizionati nella rampa nord, uno in quella ovest, ed uno in quella est; nella rampa sud, invece, sono stati individuati cinquantanove crani disposti in undici file, altri teschi allineati erano presenti anche nelle altre rampe. Teschi umani disposti ordinatamente in fila erano presenti nelle rampe settentrionale delle tombe M1500 e M1550³¹⁷. Il fatto che tutte queste tombe fossero sigillate ha fatto supporre agli studiosi che i corpi ritrovati nei differenti settori delle tombe fossero sepolture simultanee, uomini probabilmente uccisi durante il rituale funebre del sovrano.

Poiché tutte le tombe reali del Cimitero di Hsi-pei-kang sono state saccheggiate e disturbate, per comprendere al meglio l'organizzazione tombale è necessario far riferimento alla ricca tomba numero cinque ritrovata intatta ad est di Hsiao-t'un. In questo sito l'Istituto archeologico dell'Accademia Sinica ha riportato alla luce, oltre a delle fondamenta di abitazione, anche alcune fosse ed una dozzina di tombe di Epoca Shang. Ai fini di questa ricerca la più significava di esse, che ci permette meglio di comprendere le tombe reali di Hsi-pei-kang è, appunto, la Tomba Cinque. Questa sepoltura³¹⁸ è stata attribuita ad una donna di nome *Fu Hao*, nome presente su di un gran numero di ossa oracolari, che ci informano anche che *Fu Hao* era una delle mogli del sovrano *Wu ting*³¹⁹ (1339-1280 a.C.). La tomba era costituita da una

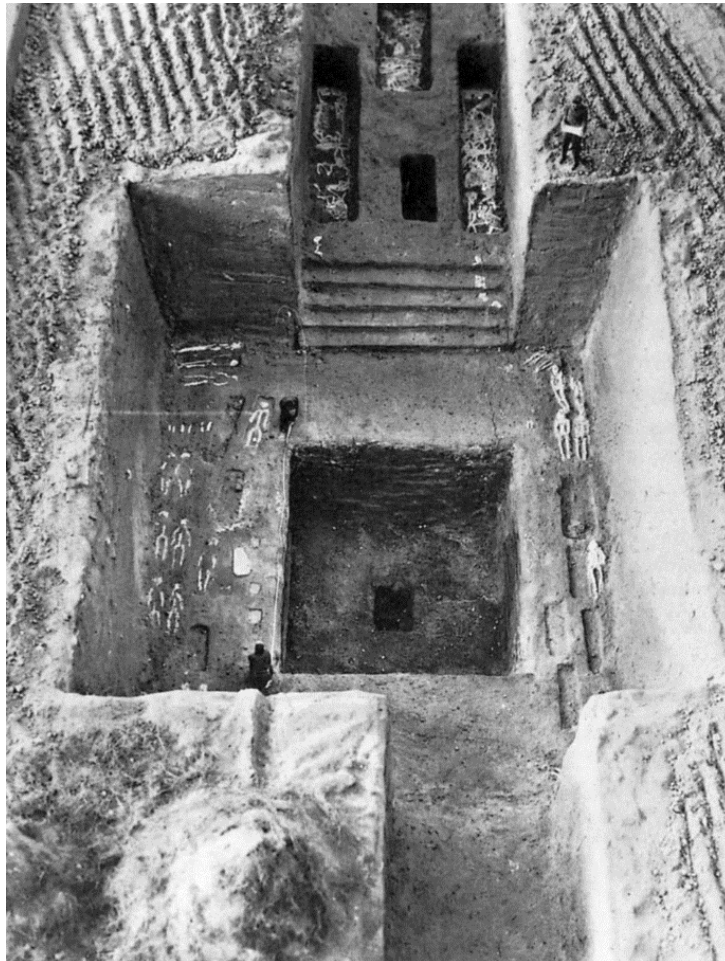
³¹⁶ Watson, W. 1963, "La Cina prima degli Han", Il Saggiatore, Milano, pp. 71-72.

³¹⁷ Chang, K. C. 1980, "*Shang Civilization*", Yale University press, London, pp. 114-117.

³¹⁸ Fortunatamente questa sepoltura non è stata violata dai ladri: ciò ha permesso di ritrovare al suo interno numerosi oggetti di grande fattura, tra cui vasi ed armi in bronzo, manufatti in giada e frammenti di pietra, sopra ai quali era riportato e chiaramente leggibile il nome della proprietaria della tomba, *Fu Hao*. Ibid. p. 88.

³¹⁹ *Wu Ting* è stato uno dei sovrani più importanti del periodo dinastico, il suo nome è riportato nella lista reale *Shi-ji*, Memorie Storiche, un'opera letteraria composta durante il regno dell'Imperatore *Wu* (140-87 a.C.), nella quale è presente una lista reale che elenca i nomi dei sovrani, sia storici che mitici, della storia cinese. *Wu Ting*, nelle Memorie Storiche, compare come XXII sovrano dell'Epoca Shang e il IX del Periodo Dinastico, ma è il primo del quale si hanno testimonianze archeologiche. <http://www.indiana.edu/~g380/SZcont.html>.

fossa rettangolare in terra battuta orientata nord-sud, al cui interno era stata ricavata, tramite travi di legno, una camera sepolcrale in cui era posizionata la bara lignea che conteneva il corpo di *Fu Hao*.



Tomba di *Fu Hao*
(www.studyblue.com)

Sotto la camera sepolcrale si trovava una fossa al cui interno era posizionato il corpo di un uomo e quello di un cane. Nelle pareti di terra battuta erano state ricavate tre lunghe nicchie al cui interno sono stati scoperti i corpi di altrettanti individui, molto probabilmente vittime rituali. Altre quattro vittime che accompagnavano la sepoltura principale sono state individuate, insieme ai resti di cinque cani, in una camera ricavata al di sopra della stanza della regina. Otto corpi, spostati dall'azione dell'acqua piovana, probabilmente erano stati posizionati, al momento dell'inumazione, tra la fossa in terra battuta e la stanza di travi in legno. Di questi diciassette individui, forse uccisi ritualmente, si sono potute riconoscere due donne,

tre uomini, un ragazzo, e due bambini. La regina *Fu Hao* oltre che da vittime rituali era accompagnata da un gran numero di manufatti facenti parte del corredo funebre, tra cui conchiglie, bronzi, oggetti in giada, osso, ceramica, pietra ed avori intagliati, posizionati sia all'interno della fossa che della camera sepolcrale³²⁰.

L'importante scoperta della tomba della regina ha permesso di ipotizzare che la tomba M1001 di Hsi-pei-kang, i cui manufatti erano del medesimo stile, e il sepolcro di *Fu Hao* fossero contemporanee, e che la costruzione della necropoli reale sia iniziata prima della metà dell'epoca dinastica (XIV secolo a.C.). I sinologi, inoltre, ritengono che M1001, essendo la più antica del Cimitero, possa essere stata la tomba del re *Wu Ting* e che le tre costruite intorno ad essa, ossia, M1002-M1004-M1550, siano dei suoi figli³²¹.

Si è detto che nel Cimitero Hsi-pei-kang, oltre alle tombe definite reali ve n'erano anche altre di dimensioni ridotte: sono state rinvenute, infatti, 1221 piccole tombe a fossa posizionate attorno a quelle reali.



Piccole tombe della sezione est della Necropoli di *Hsi-pei-kang*
(Chang K. C. 1980: fig. 35)

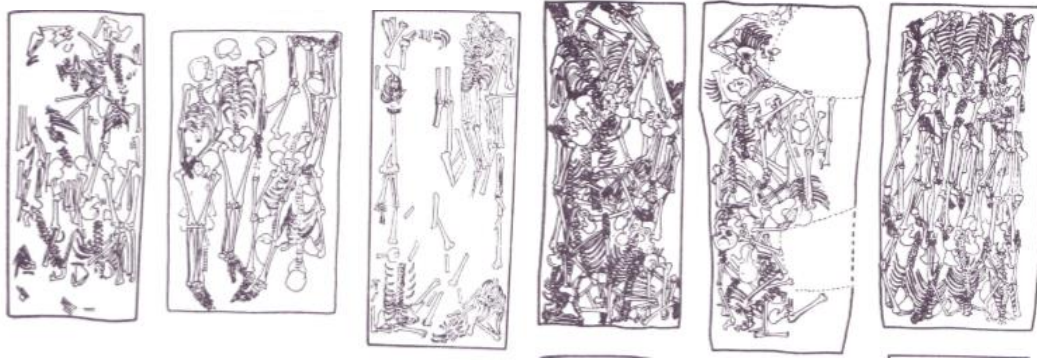
³²⁰ Chang, K. C. 1980, “*Shang Civilization*”, Yale University press, London, pp. 87-90.

³²¹ Ibid. pp. 118-119.

La maggior parte di esse, 1117, si trovava nella zona est del Cimitero, mentre le altre 104 erano nella sezione ovest. La maggior parte di queste tombe era disposta in file orientate est-ovest, altre avevano la medesima disposizione ma volte in direzione nord-sud. All'interno delle prime sono state riscontrate differenti tipologie di deposizione: si sono trovate sia sepolture singole, che multiple, le quali accoglievano da due a undici individui, ed anche inumazioni singole sopra alle quali sono stati rinvenuti dei teschi, fosse al cui interno si sono trovati esclusivamente teste senza corpi, ed altre nelle quali vi erano corpi senza testa. Sono stati individuati anche i corpi di nove bambini, sepolti ognuno in una fossa insieme a cocci ceramici; oltre alle sepolture ora elencate, nelle tombe del Cimitero orientate est-ovest vi erano anche equini deposti in fosse singole e multiple, due fosse erano state riservate per due elefanti, ed in una era conservato un carro. Il gruppo di tombe collocate in posizione sud-nord, dimostratosi in base alle indicazioni stratigrafiche essere le più antiche di tutte le altre piccole sepolture, seguiva più o meno lo schema di deposizioni multiple e singole dell'altro diversamente orientato: la differenza sostanziale risiedeva, però, nel trattamento che questi individui avevano subito, la maggior parte di questi corpi era smembrata o mutilata e un numero molto elevato di essi era legato³²².

Considerate le tipologie delle sepolture e delle deposizioni dei corpi appare chiaro che il cimitero di Hsi-pei-kang non mostra quelle caratteristiche tipiche delle necropoli cittadine o di villaggi in cui i defunti sono morti per cause naturali. A riprova di ciò vi è lo studio effettuato sui 1178 scheletri e teschi provenienti dalle fosse intorno alle grandi tombe reali il quale ha evidenziato che la maggioranza dei defunti era di sesso maschile e di età compresa tra i quindici e venticinque anni, le donne, tutte tra i venti e i trentacinque anni, erano molto meno numerose rispetto agli uomini e infine il numero degli individui sotto i quattordici anni era veramente esiguo.

³²² Chang, K. C. 1980, "*Shang Civilization*", Yale University press, London, pp. 119-121.



Scheletri umani nelle piccole tombe del cimitero di *Hsi-peï-kang*
(Chang, K. C. 1980: fig. 37)

I dubbi in merito a tali sepolture riguardano la natura dei defunti: sono i resti di vittime rituali uccise durante il funerale dei re e poi sepolte al seguito delle spoglie reali, oppure sono vittime di sacrifici in onore dell'Essere Supremo "*Shàng Tì*"³²³, degli antenati del clan o di forze naturali locali, come un monte o un fiume? Nelle iscrizioni oracolari³²⁴ rinvenute sulle ossa e sui carapaci di tartaruga sono stati identificati testi riguardanti le pratiche per il sacrificio umano dai quali si evince che proprio la decapitazione delle vittime era la tecnica utilizzata durante questi tipi di rituali: questo però non significa che tutti i corpi senza testa o le teste mozzate rinvenute all'interno del cimitero siano da ricondurre alla pratica dei sacrifici umani. Infatti, per quanto riguarda i resti trovati all'interno delle tombe reali si è praticamente certi che questi individui siano stati uccisi durante lo svolgimento del rituale funebre reale. Successivamente le vittime sono state collocate all'interno

³²³ Le iscrizioni oracolari su ossa ci informano che *Tì* o *Shang Tì* è l'Antenato Mitico dei sovrani Shang, deificato con le caratteristiche dell'Essere Supremo. Gli Shang credevano che egli, il Signore della vita, abitasse al di sopra dell'albero più maestoso del mondo, situato al centro delle foreste, che ricoprivano la terra, di forma quadrata, nelle quattro direzioni. Da queste provenivano i venti da lui dominati che annunciavano l'alternarsi delle stagioni che scandivano, in epoca pre-Shang, la caccia e la raccolta e, nel periodo Shang, l'attività agricola. Ammassari, A. 1991, "*L'identità cinese: note sulla preistoria della Cina secondo le iscrizioni oracolari della dinastia Shang*", Jaca Book, Milano, pp. 21-29.

³²⁴ Si tratta di migliaia di pezzi di ossa e carapaci di tartaruga, sui quali erano incisi caratteri cinesi arcaici: queste iscrizioni oracolari, ritrovate per la maggior parte nella provincia di An-yang nella regione del Henan, sono la prima attestazione della scrittura cinese risalente agli ultimi secoli del I millennio a.C., ossia all'ultimo periodo Shang. Altre iscrizioni, questa volta provenienti dal distretto di Zheng-zhou, sempre nella regione di Henan, risalgono ad un millennio prima dell'epoca Shang. Tali iscrizioni erano esclusivamente oggetti oracolari; questo tipo di divinazione, detta "piromanzia", comportava l'uso di fonti di calore indirizzate in corrispondenza di fori o incisioni praticate sulle ossa o sui carapaci, con il fine di rompere l'osso, mediante la cui rottura l'indovino interpretava il responso delle domande rivolte a *Shang Tì*, agli antenati o alle forze naturali. Ammassari, A. 1991, "*L'identità cinese: note sulla preistoria della Cina secondo le iscrizioni oracolari della dinastia Shang*", Jaca Book, Milano.

della tomba al seguito del sovrano defunto: alla luce di ciò questi individui sono da ritenersi vittime di morti rituali e non di sacrifici. Le iscrizioni oracolari ci dicono che solitamente gli individui scelti come vittime sacrificali erano prigionieri di guerra³²⁵: una conferma di ciò può essere data dal rinvenimento, nelle tombe orientate nord-sud, di diversi corpi deposti con le mani legate dietro alla schiena³²⁶; per quanto riguarda, invece, le numerose altre vittime, è difficile stabilire se si tratti di sepolture sussidiarie di vittime rituali uccise contestualmente ai funerali dei re, come nel caso dei corpi ritrovati all'interno dei Mausolei dei sovrani Shang, oppure se siano vittime di sacrifici destinati alle divinità.

Una chiara differenziazione di *status*, sintomatica di un tipo di società gerarchizzata, come era quella cinese di epoca Shang³²⁷, è individuabile mediante un'attenta osservazione dei corredi funebri degli individui deposti all'interno delle tombe a fossa e di quelli seppelliti, al seguito del re, all'interno della sua tomba. Nelle tombe a fossa del Cimitero di Hsi-pei-kang, destinate a ricevere sia sepolture singole che multiple di individui con i corpi integri, sono stati rinvenuti numerosi oggetti di corredo tra cui vasi in ceramica ed in bronzo, armi, strumenti musicali e vari utensili. Nelle fosse che conservavano i resti dei corpi decapitati, così come quelle che contenevano i soli teschi, non sempre sono stati rinvenuti corredi e, nei casi in cui esso era presente, il numero degli oggetti era decisamente inferiore rispetto alle tombe che contenevano corpi integri: questi individui erano per lo più accompagnati da coltelli, asce e coti³²⁸, di scarsa qualità. Una prima differenziazione era, dunque, tra chi possedeva un corredo e chi ne era sprovvisto, poi, nel caso in cui esso fosse presente, vi erano importanti disparità circa la quantità e la qualità degli oggetti stessi. Stabilire quale fosse il mestiere di questi individui è assai arduo, ma in base a quanto è stato riportato alla luce è possibile riscontrare la diversa appartenenza sociale degli uomini sepolti in questo cimitero. Per quanto riguarda, invece, le vittime deposte all'interno delle grandi tombe reali la gerarchia

³²⁵ Ammassari, A. 1991, *“L'identità cinese: note sulla preistoria della Cina secondo le iscrizioni oracolari della dinastia Shang”*, Jaca Book, Milano, p. 113.

³²⁶ Vittime di sacrifici sono state trovate anche in fosse adiacenti alle fondamenta di grandi edifici, donne e uomini inginocchiati con i volti rivolti a sud, quest'ultimi portavano con loro alabarde e scudi. Watson, W. 1963, *“La Cina prima degli Han”*, Il Saggiatore, Milano, p. 77.

³²⁷ Incisi su ossa oracolari sono stati individuati dei nomi che indicano come la società cinese di epoca Shang fosse organizzata in classi sociali. Ammassari, A. 1991, *“L'identità cinese: note sulla preistoria della Cina secondo le iscrizioni oracolari della dinastia Shang”*, Jaca Book, Milano.

³²⁸ Chang, K. C 1980, *“Shang Civilization”*, Yale University press, London, pp. 121-124.

tra essi appare, forse, un po' più chiara: è presumibile pensare che gli individui con i corpi integri deposti nelle vicinanze del re, all'interno di bare, avessero un rapporto più stretto con il sovrano, ed anche qualitativamente differente rispetto a coloro che erano deposti sulle rampe; gli individui dei quali è stata seppellita la sola la testa invece erano, forse, guardie reali³²⁹.

La religione Shang si può definire di tipo animista poiché incentrata sul culto degli antenati e sull'adorazione di numerosi spiriti della natura, e delle forze degli agenti atmosferici. Il mondo, secondo gli Shang era pieno di forze che si manifestavano negli animali, nella vegetazione, nei cieli e nelle acque, nel mistero della crescita e appassimento delle piante, nella malattie e nella morte.

La comunità non era composta solo dai vivi ma anche dagli spiriti degli antenati, custodi delle risorse atte al sostentamento umano: essi mostravano la loro benevolenza donando fertilità ai raccolti ed agli animali, consentendo la vittoria in guerra e il successo nella caccia. Tra questi antenati occupava un posto di particolare rilievo l'antenato mitico *Ti*, ritenuto il fondatore della dinastia Shang, il quale esercitava il proprio controllo sulle persone e sulle terre del regno. Studi approfonditi, condotti sulle iscrizioni oracolari che riportano il carattere *Ti* suggeriscono, inoltre, che il grande antenato della dinastia Shang era inteso come un Essere Supremo, Signore degli altri dei, spiriti ed antenati. All'antenato mitico *Ti*, secondo gli Shang, si congiunge, al momento della morte, lo spirito del sovrano che, in questo modo, diventa esso stesso *Ti* raggiungendo la sua dimora eterna. Questo tipo di concezione, sembrerebbe creare delle ambiguità riguardo al destino dello spirito del re dopo la morte; le prove archeologiche inerenti alle sepolture dei sovrani, al cui seguito, come si è visto, venivano immolati i suoi servitori, e le offerte di oggetti funebri e scorte alimentari, suggeriscono la credenza in una vita dopo la morte, molto simile a quella terrena. Come se gli spiriti dei morti fossero

³²⁹ A Wu Kuan Ts'un, vicino a Hsio-t'un, sullo stesso lato del fiume, è stata ritrovata un'altra tomba reale fortunatamente poco saccheggiata che, come quella di *Fu Hao* ci permette di avere più informazioni sulle tombe reali di Hsi-pei-kang. La struttura della tomba di Wu Kuan Ts'un era simile a quella delle altre tombe reali, anche se aveva solo due rampe in direzione nord-sud, in cui sono stati rinvenuti dei corpi di uomini con alabarde posti a guardia delle due entrate. Tre fosse ricavate nella rampa nord contenevano i resti di cavalli sgozzati e, nella rampa sud, erano presenti ossa di cani che di cavalli. Sopra la camera sepolcrale erano stati deposti, in fila, trentaquattro individui i cui sguardi erano rivolti verso la camera sepolcrale; assieme a loro vi erano i resti di cani, scimmie ed un cervo. All'esterno, poco a sud della tomba reale vi erano delle piccole tombe a fossa al cui interno sono stati ritrovati numerosi corpi decapitati, sepolti a gruppi di dieci. Watson, W. 1963, "*La Cina prima degli Han*", Il Saggiatore, Milano, pp. 75-76.

ancora dipendenti per il loro sostentamento, dall'azione dei vivi. In queste due concezioni del destino dell'anima si possono rintracciare le origini della credenza secondo cui lo spirito dell'uomo fosse composto da due elementi, uno destinato a rimanere sulla terra e, l'altro, a raggiungere il cielo, divenendo immortale. Tale credenza si ritroverà, in una forma più sviluppata, nell'epoca successiva, nella dinastia Chou³³⁰.

Il fenomeno delle morti rituali durante i rituali funebri in Cina si presenta agli inizi di cambiamenti storici che coinvolgono tutti gli aspetti della società, per poi interrompersi dopo un periodo relativamente breve, con la fine della Dinastia Shang. L'usanza Shang di uccidere individui per accompagnare nell'Aldilà personalità importanti della società, potrebbe rintracciarsi nelle figurine di terracotta inserite all'interno delle tombe, forse come retaggio culturale del periodo Shang nelle epoche successive, soprattutto nel periodo Han, e probabilmente ripreso alcuni secoli dopo con la nascita dell'Impero. Queste figurine raggiungono la loro massima espressione nei soldati di terracotta a grandezza naturale presenti nel complesso tombale dell'unificatore della Cina l'Imperatore *Qin Shihaungdi*.

Popoli allevatori

I popoli allevatori, così definiti poiché è l'allevamento la loro principale forma di sostentamento, sono solitamente nomadi, in quanto costantemente obbligati a spostarsi sul territorio, secondo il ritmo delle stagioni, alla ricerca di pascoli per il loro bestiame. Tra questi si annoverano quei popoli che per secoli si sono spostati per le grandi steppe, che dalla Siberia, muovendo verso occidente, raggiungono l'Europa orientale. Testimonianze sia scritte che archeologiche dimostrano che tra le usanze di alcuni di questi popoli vi fosse anche la pratica di uccidere degli individui nel corso dello svolgimento dei rituali funebri di capi clan o re. Prenderò qui come esempio gli Sciti, una delle più antiche popolazioni nomadiche della steppa euro-asiatica.

³³⁰ Smith, D. H. 1961, "Chinese Religion in the Shang dynasty", *Numen*, vol. 8, n. 2, pp. 144-150.

Gli Sciti

Gli sciti, erano un popolo di nomadi allevatori composto da clan di guerrieri, di origine indoeuropea, probabilmente di ceppo indo-iranico ed originari dell'alta Persia; nel XVIII secolo a.C. raggiunsero il grande fiume Yenissei della Siberia meridionale. Nei secoli successivi si mossero verso occidente: nel VII secolo a.C. si insediarono nell'Europa orientale nella vasta area compresa tra il fiume Don e il Danubio e nel Kuban in Russia Meridionale. Nel VI secolo a.C. altri gruppi si spinsero, ampliando le terre per la transumanza, verso l'area balcanica nel Caucaso fino a giungere nelle grandi pianure del bacino settentrionale del Mar Nero, provocando così lo spostamento delle popolazioni nomadi delle steppe europee; altri Sciti definiti "affini" poiché politicamente indipendenti, gravitavano intorno ai monti Altai. Questa popolazione, dunque, occupava un'area vastissima, che dalla Siberia meridionale arrivava fino alle sponde settentrionali del Mar Nero³³¹. Gli Sciti vivevano in tribù confederate: erano prettamente allevatori seminomadi che scambiavano i propri prodotti e fornivano protezione militare ai gruppi di agricoltori sciti sedentarizzati in villaggi semipermanenti e ad altri gruppi preesistenti di agricoltori. Probabilmente la loro era una società gerarchica organizzata in confederazioni tribali a capo della quale erano coloro che vengono definiti "Sciti Reali", presumibilmente una *élite* guerriera che circolava nella Russia Meridionale. Sotto di loro vi erano i capi di clan guerrieri, mentre i vari distretti erano amministrati da una sorta di governatori, nominati dal re per raccogliere i tributi agricoli dai villaggi dei territori sotto il loro controllo³³².

La prima attestazione di questo popolo viene dallo storico greco Erodoto, il quale ci informa che non avevano né città né fortificazioni, erano senza abitazioni ma possedevano carri e cavalli, erano nomadi ed arcieri a cavallo³³³. La loro struttura sociale rimane a noi ignota così come la loro religione forse di tipo animista³³⁴.

³³¹ Rice, T. T. 1958, "Gli Sciti", Il Saggiatore, Milano, pp. 13-25.

³³² Sulimirkî, T. & Taylor, T. 1992, "The Scythians" in *The Cambridge Ancient History vol. III, parte II: The Assyrian and Babylonian Empires and Others States of the Near East from to the Sixth Centuries BC*, ed J. Boardman, I. E. S. Edwards, E. Sollberger & N. G. L. Hammond, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 547-590.

³³³ Erodoto, "Le Storie. Libri III-IV: L'impero persiano", (a cura di Barberis, F.) 1989, Garzanti, Milano.

³³⁴ Forse aveva qualche elemento in comune con l'antica religione iranica come, per esempio, il culto del fuoco. Inoltre alcune statuine raffiguranti la dea madre ritrovate in contesti funerari fanno pensare che vi fosse una qualche devozione verso questa figura. Rice, T. T. 1958, "Gli Sciti", Il Saggiatore, Milano, p. 80.

Importanti indizi ci vengono forniti dalle *Storie* di Erodoto, in cui lo storico racconta che a capo degli Sciti vi era una sorta di sovrano e, importante ai fini di questo lavoro, descrive alcuni costumi di questo popolo, tra cui quello dei funerali reali, che descrive dettagliatamente:

«... Là, quando muore il re, scavano una enorme fossa di forma quadrata; quando la fossa è pronta, prendono il corpo del re tutto cosparso di cera, col ventre che è stato aperto e ripulito, riempito di cipero in polvere, [...] e lo trasportano su di un carro presso un altro popolo. [...] Quando hanno fatto il giro di tutti i popoli, portando il cadavere, si trovano fra i Gerri, gli ultimi fra i popoli loro soggetti, nel luogo delle sepolture. Depongono il morto nella camera sepolcrale sopra un pagliericcio e piantano lance ai due lati del cadavere; sopra le lance appoggiano dei legni, poi ricoprono con stuoie l'impalcatura così ottenuta; nell'ampio spazio libero della camera seppelliscono una delle concubine del re dopo averla strangolata, nonché un coppiere, un cuoco, uno scudiero, un servo, un messaggero, e cavalli, una scelta di tutti gli altri beni e coppe d'oro; d'argento niente e neppure bronzo. Dopodiché tutti si affannano a innalzare un grande tumulo, impegnandosi al massimo, in gara, per farlo il più alto possibile.

Ed ecco ancora cosa fanno quando è trascorso un anno: prendono i più adatti di tutti i servi rimasti (che sono Sciti di nascita, perché servi divengono solo gli Sciti per imposizione del re, non essendoci da loro servi comprati per denaro) e ne strangolano cinquanta; ammazzano anche cinquanta cavalli di gran pregio. [...] infilano grossi pali dentro i cavalli nel senso della lunghezza fino alla gola e li appoggiano sulle ruote. Le prime mezze ruote sostengono le spalle dei cavalli le mezze ruote posteriori reggono le pance all'altezza delle cosce. [...] Mettono morsi e redini ai cavalli, tendono le redini in avanti e le legano a dei pioli. Su ciascun cavallo issano ciascuno dei cinquanta giovani strangolati [...]. Sistemano questi cavalieri tutto intorno alla tomba del re e poi se ne vanno.»

(Erodoto: IV: 71-72)³³⁵

L'archeologia ci fornisce la prova di quanto scritto da Erodoto nelle *Storie*: i grandi tumuli che “*tutti si affannano ad innalzare*” sono le uniche strutture rinvenute attribuibili agli Sciti, definite oggi “*Kurgan*”³³⁶. Questi grandi tumuli funerari solitamente venivano costruiti scavando una trincea con pareti inclinate che

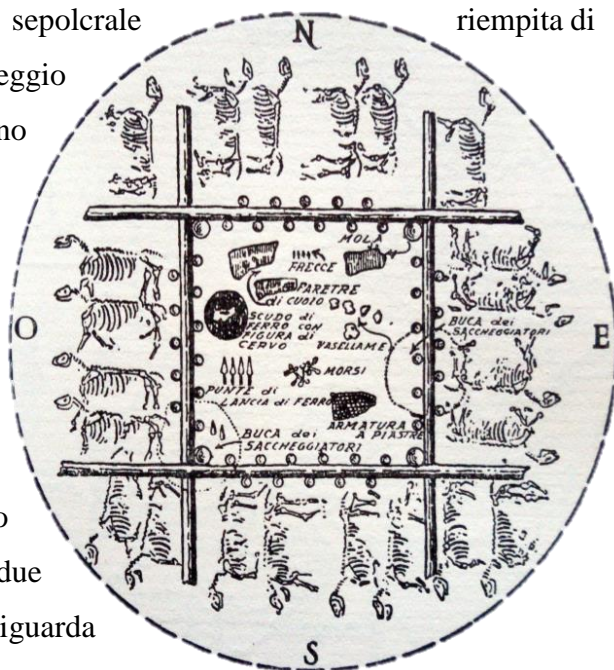
³³⁵ Erodoto, “*Le Storie. Libri III-IV: L'impero persiano*”, (a cura di Barberis, F.) 1989, Garzanti, Milano.

³³⁶ Parola derivata dal termine turco di castello *Kurhan*. Koriakova L. & Epimakhov, A. V. 2007 “*The Urals and Western Siberian in the Bronze and Iron ages*”, Cambridge University Press, New York.

fungeva da corridoio, quattro grossi pali venivano poi piantati nel terreno in corrispondenza delle estremità della trincea. Il corridoio era coperto da un tetto conico inserito ai della trincea; le pareti e il soffitto della camera funebre, interamente scavata nel terreno, erano ottenuti mediante l'utilizzo di pali lignei di diverse dimensioni: quelli di dimensioni minori venivano intersecati orizzontalmente a pali di dimensioni maggiori, poi altri, utilizzati come colonne erano verticalmente inseriti nel terreno e, sopra ad essi, ne erano posizionati altri per formare un tetto spiovente. I muri della camera generalmente erano rivestiti di vimini, giunchi o corteccia. Dopo di ch  costruivano delle fosse laterali in terra battuta; infine formavano una collinetta di terra e pietre a forma circolare che ricopriva la struttura ipogea³³⁷.

A Kostromskaya, nel Kuban, regione del sud della Russia, un *kurgan* di dimensioni modeste ci mostra delle evidenze archeologiche che hanno delle affinit  con la narrazione del rituale riferitaci dello storico greco: il corpo del defunto principale era situato al centro della camera sepolcrale

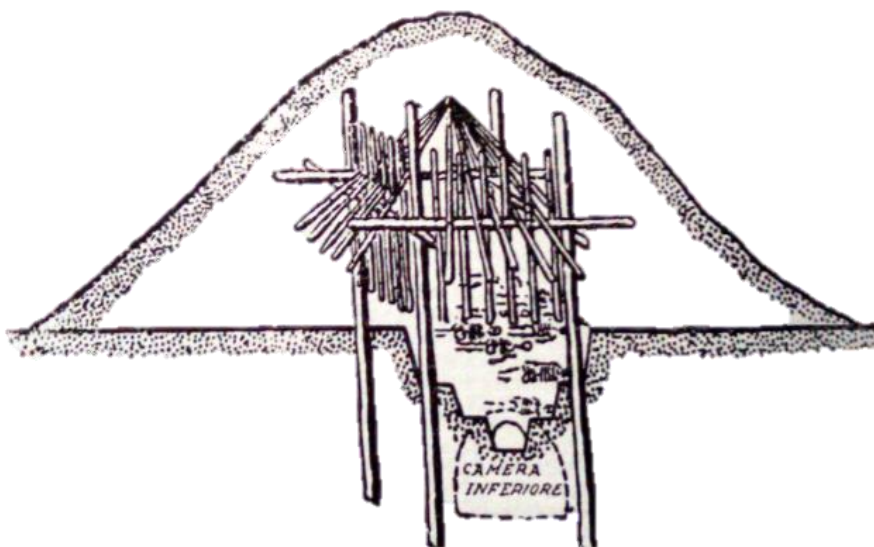
terra battuta. Nonostante il saccheggio subito da questa tomba, al suo interno   stato trovato uno scudo di ferro al centro del quale si   conservata una figurina di un cervo realizzata in oro. Il proprietario della sepoltura era accompagnato da tredici individui, mentre all'esterno della camera, disposti in cerchio, erano stati deposti i corpi di ventidue cavalli³³⁸. Il dubbio pi  rilevante riguarda l'attribuzione della tomba poich  oltre all'importante rinvenimento dello scudo non sono stati reperiti altri indizi che possano chiarire la natura del defunto, ossia se esso fosse un re o un capo clan.



Kurgan a Kostromskaya
(Rice 1958: fig. 20)

³³⁷ Rice, T. T. 1958, "Gli Sciti", Il Saggiatore, Milano, pp. 90- 91.

³³⁸ Phillips, E. D. 1965, "The royal hordes: nomad peoples of the steppes", Thames and Hudson, London, pp. 72-73.



Sezione del *kurgan* a Kostromskaya
(Rice 1958: fig. 22)

Il dubbio sulla natura dell'uomo seppellito all'interno del grande *Kurgan* situato sulle rive del fiume Dnipro a Chertomlyk nell'attuale Ucraina, non si pone poiché, viste le dimensioni del tumulo (18,28 m di altezza e 100 m di diametro), e i preziosi oggetti ritrovati all'interno, tra cui un'anfora in argento decorata, nella parte superiore, con un fregio a rilievo che rappresenta cavalieri sciti al galoppo ed altri uomini intenti nella cattura degli equini³³⁹, si deve trattare, sicuramente, di un sovrano. Ai lati della camera funebre, ritrovata interamente saccheggiata, erano state ricavate quattro stanze, in due delle quali sono stati rinvenuti dei corpi: nella prima erano conservati i resti di una donna riccamente adornata, forse una concubina del re, e quelli di un servitore armato; nella seconda, invece, sono stati rinvenuti due uomini, forse un servitore ed uno scudiere, entrambi accompagnati da armi ed oggetti d'oro. Le restanti due stanze erano state utilizzate per stoccare il corredo funebre composto da armi, ornamenti preziosi anche femminili, forse destinati alla donna seppellita nell'altra camera, e numerose anfore. Inoltre, in uno di questi due locali vi era un corpo, forse di un servitore, e i resti di un cane. Infine, undici cavalli adornati con finimenti d'oro, argento e bronzo, assieme a resti umani, forse di stallieri, erano stati posizionati sulla sommità del tumulo affianco all'entrata della tomba³⁴⁰.

³³⁹ Trofimova, A. A. 2007, "*Greeks on the Black Sea: ancient art from the Hermitage*", J. Paul Getty Museum, Los Angeles, pp. 29-30.

³⁴⁰ Rice, T. T. 1958, "*Gli Sciti*", Il Saggiatore, Milano, pp. 87-91.

Nel 2001, nella Siberia centro meridionale al confine con la Mongolia, nella Repubblica Russa di Tuva, un progetto russo-tedesco ha scoperto numerosi tumoli sciti risalenti al VII secolo a.C. Tra questi la tomba numero 5, vista la sua grandezza, lo splendore degli oggetti di corredo e le caratteristiche dell'inumazione è stata definita una sepoltura reale. Nella parte nord di questo *kurgan* che aveva un diametro di ottanta metri, era stata ricavata la camera funebre le cui pareti ed il pavimento erano interamente rivestiti con assi di larice. Al suo interno sono stati rinvenuti due corpi, uno di uomo, il sovrano, ed uno di donna, con ogni probabilità la concubina, adagiati uno affianco all'altro³⁴¹. Il corredo funebre e l'abbigliamento dei defunti era estremamente ricco di oggetti e decorazioni d'oro tra cui collane, spille, bracciali, orecchini, perline, farette decorate, arco e frecce rivestite d'oro, per un totale di venti chilogrammi di questo prezioso materiale. All'esterno della camera funebre, sepolti intorno ai corpi del capo militare e della concubina, ve n'erano altri trentatré³⁴², tra cui quelli di cinque bambini e di sette donne; in un'altra fossa, invece, erano stati posizionati quattordici cavalli³⁴³.

Sempre in Ungheria, nei pressi della riva del Dnipro, non lontano dal grande tumulo funerario reale, è stato identificato il *kurgan* di *Tolstaia Moguila*, risalente al IV secolo a.C. Il tumulo era alto nove metri e aveva un diametro di sessanta, ed era delimitato da grosse pietre poste in circolo. Nonostante il saccheggio che ha interessato la camera sepolcrale, al suo interno è stato comunque possibile individuare i resti di un corpo maschile posti al centro; nell'anticamera, non interessata dai saccheggiatori, è stato rinvenuto un pettorale di pregevole fattura e, poco distante da esso, giaceva un corpo accucciato, probabilmente una guardia, vista la presenza di armi. A pochi metri della camera funebre, in due fosse, sono stati rinvenuti i resti di tre stallieri e di altrettanti cavalli. Gli archeologi hanno

³⁴¹ Lo studio dei resti ossei dell'uomo, che aveva tra i quaranta e cinquanta anni, ha rilevato che la causa della morte è da ricondurre ad un cancro alla prostata mentre, sul corpo della donna, di circa trenta anni, non sono state trovate tracce di morte naturale e nemmeno violenta: è probabile che sia stata strangolata. Inoltre, altre analisi condotte sui resti hanno dimostrato che l'uomo era di origine indo-europea mentre la donna apparteneva ad un altro gruppo etno-linguistico, però non identificato. Cugunov, K., Parzinger, H. & Nagler, A. 2010 "*Der skythenzeitliche Fürstenkurgan Arzan 2 in Tuva*" Deutsches Archäologisches Institut Eurasien-Abteilung, Mainz, p. 282.

³⁴² Questi uomini, che presentavano tracce di morte violenta ben evidenti sui crani, erano, come il re, di origine indo-europea. Vicino a loro sono stati rinvenuti coltelli in bronzo, asce, punte di freccia, cinture e specchi sempre in bronzo. Ibid., pp. 291-301.

³⁴³ Gertyk, O. 2016, "Focus on Tuva: Stunning treasures and macabre slaughter in Siberia's Valley of the Kings", *The Siberian Times*, [Online] disponibile a: <http://siberiantimes.com/science/casestudy/features/f0212>.

trovato un secondo tumulo costruito sopra al primo di poco successivo, la cui camera funebre ospitava, all'interno di bare poste al centro della stanza, i corpi di una donna e di tre bambini tutti riccamente abbigliati, ed adornati con oggetti simili a quelli rinvenuti sul corpo dell'uomo inumato nella tomba sottostante. Nelle altre camere di questa tomba più recente sono stati rinvenuti altri corpi: un individuo di sesso maschile con faretra e punte di freccia era situato nella camera ai piedi delle bare e, dall'altra parte, era custodito il corpo di una donna accanto alla quale era stata ricavata una nicchia che conteneva diversi utensili da cucina. Il corpo di un uomo era posizionato nell'anticamera che conduceva ad una seconda nicchia affianco alle ruote di un carro e nella nicchia in fondo alla stanza era stato posizionato un ragazzo poveramente adornato, forse un servo³⁴⁴.

Ho scelto di riportare tali esempi di sepolture scite poiché tramite esse, a mio avviso, si può ben comprendere che la pratica dell'uccisione nel corso dei rituali funebri riguardava diverse tipologie di beneficiari e proprietari di tombe, che venivano poi deposti insieme alle vittime, umane e animali. Questa usanza comune è stata perpetrata per quasi tutta la storia del popolo scita: questo particolare rituale, però, non era svolto per tutti i membri della popolazione. Questo fenomeno è stato riscontrato, infatti, solamente nei *kurgan* di grandi dimensioni e con oggetti di corredi molto ricchi, realizzati con materiali preziosi come l'oro e probabilmente appartenuti ai defunti del gruppo definito "Sciti Reali". È probabile, però, che oltre ai membri di questo clan, il più elevato della scala gerarchica scita, tale rituale fosse compiuto anche per i capi clan che, anche se non facenti parte del gruppo reale, ricoprivano un importante ruolo nella società scita.

Regni e società lignatiche d'Africa

L'«*anthropoctonie*» nel corso dei rituali funebri di re o capi-tribù dei popoli dell'Africa sub-sahariana è descritta in numerosi testi etnografici, e raccontata in altrettanti rapporti di viaggio di inviati coloniali o di missionari, che ci restituiscono l'immagine di un fenomeno culturale relativamente pan-africano. Purtroppo, però,

³⁴⁴ Schiltz, V. 1994, "Gli Sciti", Rizzoli, Milano, pp. 424-427.

l'indagine archeologica non è così ricca come le fonti scritte. A tal proposito è fondamentale fare una premessa. La problematica principale inerente ai testi che riportano il fenomeno dell'«*anthropoctionie*» presso le popolazioni africane riguarda, innanzitutto, nel caso dei resoconti etnografici, il metodo di studio degli etnologi e anche, in particolar modo, la percezione che essi avevano dei popoli africani. Gli studi ai quali si fa qui riferimento sono stati compiuti nell'età del colonialismo africano, in un'epoca in cui l'etnocentrismo europeo era dominante anche tra gli accademici. L'etnologo del XIX secolo, a volte affiancato da un interprete o da un informatore, era solito osservare le culture e quindi registrare ciò vedeva, per poi interpretare i fenomeni da lui osservati attraverso i canoni della propria cultura. Nello svolgimento del suo lavoro era però influenzato, anche se in buona fede, da stereotipi e preconcetti, e dall'idea che si aveva dei popoli, in questo caso africani. Per i resoconti di viaggio compiuti da inviati coloniali o da missionari il discorso precedente ha un valore ancora più marcato. Inoltre, in parte anche per giustificare il colonialismo, gli europei vedevano i popoli africani come incivili, quasi barbari: le prove più chiare dell'inciviltà le rintracciavano nei sacrifici umani e nelle uccisioni rituali di un gran numero di persone. Per enfatizzare il buon mandato dell'operato coloniale si riferiva, che tali barbare usanze erano cessate sotto il dominio degli Stati coloniali. Ciò non significa che le monografie che raccontano di questi popoli siano inaffidabili o, peggio, menzognere, è importante però tener presente che potrebbero non rispecchiare appieno la realtà.

Regno Buganda

Il regno Buganda³⁴⁵, costituitosi dalla confederazione di grandi clan patrilineari di etnia Baganda, era ed è governato da un re la cui sovranità veniva e viene esercitata tramite capi-clan imparentati tra loro mediante la discendenza matrilineare. Il regno, che si formò all'incirca verso la fine del XV secolo d.C., era ed è situato sulle sponde settentrionali del lago Vittoria: inizialmente assoggettato al regno composto da tribù di etnia Bunyoro, ottenne la propria autonomia abbastanza

³⁴⁵ Il regno delle genti Baganda o Ganda, tutt'ora esistente, è composto da 52 clan di etnia Baganda. Geograficamente situato nello Stato dell'Uganda, nome che deriva proprio dai Baganda, che sono il più grande gruppo etnico del paese al quale appartiene circa 17% della popolazione. Il regno a cui farò riferimento non è quello attuale ma quello narrato nelle testimonianze di fine '800-inizio '900, durante il quale è attestato il fenomeno delle morti rituali.

velocemente, arrivando a controllare l'area che dal lago Vittoria arrivava fino al Nilo Vittoria, ossia il primo tratto del "Nilo Bianco" e al lago Kyoga. Essi erano prettamente agricoltori, ed il loro poco bestiame solitamente veniva affidato a tribù di allevatori, di differente etnia; era una società aperta e competitiva, l'organizzazione sociale aveva sostanzialmente un sostrato militare, formato da catene di fedeltà personali: ogni uomo libero poteva, infatti, scegliere quale capo servire, il quale forniva in cambio protezione e terre coltivabili. Agli albori del regno e fino al XVIII secolo la successione al trono era tipo laterale, ossia passava da fratello a fratello, successivamente le modalità di salita al trono mutarono: il re designava suo figlio come erede, il quale poteva trovarsi costretto a combattere contro uno o più capi-clan, interessati anch'essi al titolo³⁴⁶.

Il missionario anglicano J. Roscoe visse, per quasi 25 anni, dalla fine dell'Ottocento fino i primi anni del XX secolo presso le tribù Baganda, nel periodo in cui il regno era un protettorato britannico. Nel 1911 pubblicò la monografia "*The Baganda: an account of their native customs and beliefs*" in cui descrisse i costumi e le usanze di questo popolo, tra cui il rituale funebre del re.

Secondo quanto riportato dal missionario, in caso di malattia del re dei Baganda, la notizia non doveva trapelare, solo gli individui a lui più vicini, tra cui le mogli, ne erano informati ed erano gli stessi che avevano l'incarico di compiere vari tentativi al fine di curarlo. Nel caso in cui non fosse possibile guarirlo, e dunque quando il re era prossimo alla morte, per prima cosa si allontanavano alcune mogli, e al suo capezzale restavano solamente e costantemente il "*Katikiro*³⁴⁷", il "*Kimbugwe*³⁴⁸", e uno o due importanti capo-clan. Le quattro mogli più importanti erano ammesse nella stanza del re malato ma venivano controllate e dovevano continuare a mantenere il segreto sulle gravi condizioni di malattia del re. Anche dopo la morte del sovrano tutte le persone a conoscenza di questo evento erano obbligate a tenere celata la notizia per più tempo possibile, solitamente due giorni, in modo tale da favorire lo svolgimento delle azioni che doveva svolgere il *Katikiro* ossia rendere sicura la capitale tramite lo spiegamento di guardie e avere il tempo di decidere,

³⁴⁶ Liffé, J. 2007, "*Popoli dell'Africa. Storia di un continente*", Mondadori, Milano, pp. 144-145.

³⁴⁷ Termine per indicare il primo ministro e capo della giustizia. Roscoe, J. 1911, "*The Baganda: an account of their native customs and beliefs*", Macmillan, London, p. 233.

³⁴⁸ Termine per indicare il custode e sacerdote del cordone ombelicale del Re, il feticcio per eccellenza del re chiamato *Twin*. Ibid. p. 235.

insieme alle altre persone a conoscenza della morte del re, quale fosse il principe a dover ereditare il trono. Quando tali preparativi erano stati completati e le decisioni prese, veniva spento il fuoco sacro che si trovava all'interno del recinto reale, ed il responsabile del fuoco veniva ucciso tramite strangolamento. Il missionario racconta anche che in un secondo momento i tamburi venivano fatti suonare al ritmo funebre e, immediatamente iniziavano le grida di lamento: ora tutto il regno sa della morte del re ed è in lutto, anche se a nessuno è permesso fare riferimenti alla sua morte; ci si trovava, inoltre, in un periodo politicamente instabile, quasi di anarchia, nel corso del quale nessuno si sentiva al sicuro. È la regina, ossia la sorella del re, che ha il compito di custodire le spoglie del sovrano, rimanendogli accanto giorno e notte, fino a quando non erano stati svolti i primi preparativi che precedevano il seppellimento. Il figlio del sovrano, ossia il nuovo re, veniva condotto dal corpo del padre per un'ultima visita e, solo successivamente, gli addetti alla preparazione del corpo del re defunto conducevano la salma fuori dalla capitale, dove aveva inizio la prima parte della cerimonia di imbalsamazione. Nel frattempo il *Mugema*³⁴⁹ rimuoveva tutti i tamburi reali e li custodiva in modo tale che nessun principe ribelle potesse impossessarsene per reclamare il trono. Passati tre mesi dall'imbalsamazione il corpo veniva trasferito in un'altra città e, dopo altri due mesi in un'altra ancora. Ultima tappa del viaggio del sovrano defunto era Mirera, luogo in cui era stata costruita la tomba reale. Per prima cosa il nuovo sovrano ordinava che venissero messi a morte, per accompagnare nell'Aldilà il re defunto, i servi più importanti della casa reale che venivano legati ed accompagnati a Mirera: il capo cuoco "*Kauta*", il capo birraio "*Seruti*", il capo mandriano "*Sebalija*" e il responsabile dei beni reali "*Kalandazi*", insieme a loro doveva accompagnare il sovrano anche il guardiano del fuoco sacro "*Musoloza*" ucciso in precedenza. Erano condotte a Mirera anche sei donne: la cuoca "*Mufumbiro*", l'incaricata della birra "*Musenero*", la responsabile della camera da letto "*Misibika*", colei che si occupava dell'acqua "*Mulindamazi*", la responsabile degli indumenti del re "*Muwanika*", ed infine la responsabile del latte "*Musumba*". Il *Kibare*, ossia il reggente³⁵⁰ dei Baganda chiamava il *Senkaba*, il guardiano del Cimitero Reale, a cui annunciava la morte del re e il suo arrivo a Mirera per la sepoltura, dichiarando apertamente, per

³⁴⁹ Il *Mugema*, era denominato "padre del re" ed era il ministro dei defunti, inoltre era un capo clan di uno dei distretti più importanti del regno. Ibid. p. 233.

³⁵⁰ Il reggente dei Baganda, il nuovo sovrano non era presente durante la cerimonia funebre, stava in una abitazione temporanea attendendo la fine del rituale. Ibid.

la prima volta, la morte del re. Il corpo del sovrano veniva deposto in una fossa sopra ad una gran quantità di abiti di fibra vegetale, sigillata successivamente con delle assi lignee in maniera tale che nessuno potesse disturbare del spoglie. Dopo l'inumazione del sovrano si uccidevano, con un colpo di bastone alla testa, i servitori della casa reale i cui corpi venivano posizionati alla destra della porta; la medesima sorte spettava anche alle concubine del re, uccise con la medesima pratica e poi deposte alla sinistra dell'entrata, a loro, inoltre, venivano preventivamente fracassate le gambe in modo tale da impedirne la fuga nel caso in cui il colpo alla testa le avesse solamente tramortite. Altre centinaia di persone venivano uccise per servire il re nella vita ultraterrena. Infine, si innalzava un recinto al cui interno erano uccisi dei prigionieri. Nessun corpo delle vittime del rituale funebre veniva seppellito: erano lasciati sul terreno intorno alla tomba e, a guardia delle salme erano posti dei soldati il cui compito era quello di impedire agli avvoltoi e alle bestie selvagge di cibarsi dei corpi³⁵¹.

La descrizione delle funzioni dei personaggi scelti tra i servitori più importanti del sovrano è molto simile a quella fornitaci da Erodoto dei funerali sciti. Ritrovamenti che possano provare il racconto del missionario non ve ne sono: ciò potrebbe essere dovuto al fatto che i corpi delle vittime erano lasciati insepolti e quindi più soggetti al deperimento a causa degli agenti atmosferici e dell'azione degli animali selvatici oppure, che la descrizione fornitaci non rispecchi pienamente la realtà.

Il reame Ashanti

Era uno dei più grandi regni dell'Africa occidentale, situato nella zona centro-meridionale dell'attuale Ghana. Il popolo Ashanti faceva parte del gruppo etnico Akan che, nel XIII secolo d.C. migrò, dopo la caduta dell'Impero del Ghana, verso il fiume Niger. Le popolazioni Akan si stabilirono nella zona forestale sud-tropicale fondando piccole città-stato indipendenti, tra cui quella di Kumusi, governate da clan militari. Nel corso XVII secolo i clan Ashanti, per contrastare lo stato formato da clan Denkyira, anch'essi di etnia Akan, di cui erano tributari, formarono una confederazione militare di città stato, in ognuna delle quali mantenne l'autorità il

³⁵¹ Roscoe, J. 1911, "*The Baganda: an account of their native customs and beliefs*", Macmillan, London, pp. 103-108.

proprio capo clan; all'inizio del XVIII secolo la confederazione Ashanti, sotto la guida di *Osei Tutu*, riuscì ad affrancarsi dal Denkyra rendendolo suo tributario. Successivamente i clan Ashanti si riunirono sotto un'unica identità politica a capo della quale vi era un re che governava dalla città Kumusi, divenuta capitale del nuovo regno. La società Ashanti era un'organizzazione prettamente militare dotata di un forte esercito cittadino che, tramite le numerose vittorie, consentì al regno di ampliarsi in poco tempo assoggettando altre popolazioni di etnie diverse la maggior parte delle quali Akan, a cui facevano pagare tributi e dalla quale ogni anno pretendevano un gran numero di schiavi. I re Ashanti affidavano il governo dei nuovi territori ai capi dei lignaggi, ai quali concedevano terre e popoli. Il re, così come i capi clan, erano soggetti alla discendenza matrilineare: venivano scelti, dalla regina madre e dai capi militari più influenti, tra una serie di candidati; di fatto il potere del sovrano si fondava sulle forze delle istituzioni politiche, evitando di contrapporre re e capi clan tramite l'istituzione di un consiglio annuale nazionale di tutti i capi clan di cui lui era *primus inter pares*³⁵².

Alcuni inviati inglesi visitarono il regno di Ashanti prima che questo divenisse una colonia britannica. Il resoconto più prezioso inerente al regno ci viene fornito da Thomas Edward Bowdich, un inviato, nei primi anni XIX secolo, dell'*African company of Merchants*. Nel suo libro "*Mission from Cape Coast Castle to Ashanti*" oltre alla descrizione del viaggio ha riportato numerosi aspetti della società Ashanti, tra cui i funerali della regina madre, del re e dei capi clan più potenti.

In base al racconto di Bowdich la morte del re era annunciata da una scarica di moschetti: il suo corpo veniva poi adornato con seta ed oro e successivamente adagiato sul letto affianco a vestiti pregiati e, nello stesso momento, due schiavi venivano uccisi sull'entrata della casa; il re defunto veniva portato a Palazzo dove restava fino al giungere della notte. Quando il corpo veniva spostato dal Palazzo per raggiungere l'ultima dimora un gran numero di schiavi, inviati dai capi clan di tutto il regno, veniva ucciso tramite decapitazione, così da non poter proferire maledizioni: i loro corpi venivano gettati nella foresta mentre le teste venivano deposte sul fondo della tomba reale. Altre vittime rituali erano le concubine del sovrano, scelte in precedenza sia dal re che dalla regina madre: esse, anche in questa

³⁵² Liffé, J. 2007, "*Popoli dell'Africa. Storia di un continente*", Mondadori, Milano, pp. 192-195.

occasione riccamente adornate di gioielli, venivano drogate e, sotto l'effetto di stupefacenti, venivano strangolate con un laccio di pelle. A loro, però, a differenza di quanto accadeva agli schiavi, era riservata una festa funebre, al termine della quale ognuna di esse era deposta in sepoltura singola. Anche i servitori di palazzo, bambini compresi, venivano uccisi così da continuare a fornire servizio al re; infine, genti di tutte le appartenenze sociali si offrivano per essere uccise durante il funerale reale³⁵³.

Nonostante vi siano evidenze archeologiche che dimostrano la pratica dell'uccisione di individui durante i funerali reali, non si può essere assolutamente certi che alcuni di essi si offrissero volontariamente per tale pratica e non sono state ritrovate nemmeno prove dell'uccisione delle concubine. Resta il fatto che un sovrano Ashanti in un suo discorso affermò, secondo quanto riferito dal missionario metodista T.B. Freeman che si recò nel regno Ashanti circa alla metà del 1800, che se fosse stata abolita la pratica dei sacrifici umani si sarebbe ritrovato privato di uno dei mezzi più convincenti per mantenere il suo popolo sottomesso³⁵⁴.

³⁵³ Bowdich, T. E. 1819, *"Mission from Cape Coast Castle to Ashanti"*, John Murray, London, pp. 282-287.

³⁵⁴ Freeman, T. B. 1844, *"Journal of various visits to the Kingdoms of Ashanti, Aku, and Dahomi, in western Africa"*, J. Mason, London, p.164.

Conclusioni

La pratica dell'uccisione rituale di esseri umani, nota anche come *anthropoctionie*, che accompagnava lo svolgimento dei rituali funebri dei re e, in alcuni casi dei membri della famiglia reale, e dei capi-clan è stata riscontrata in differenti culture, in diversi luoghi del pianeta e persino in epoche anche molto distanti tra loro.

Nelle pagine precedenti si è avuto modo di notare che, per quanto riguarda le organizzazioni "statali", il fenomeno delle morti rituali è individuabile, e dunque praticato, solamente agli albori della nuova organizzazione socio-politica: nella città-stato di Ur il rituale è stato rintracciato nelle tombe della I dinastia, in Egitto le principali testimonianze risalgono al periodo della I dinastia, quando i faraoni unificarono il Paese, mentre in Cina tale usanza è riconducibile all'epoca nella quale, per la prima volta nel Paese, si forma un organismo in grado di amministrare un vasto territorio composto da più città. Con l'affermarsi dell'entità statale tale fenomeno sembra scomparire, senza più essere praticato dalle dinastie e nell'epoche successive. Nel caso dei popoli nomadici delle grandi steppe euro-asiatiche, e più nello specifico presso gli Sciti, l'*anthropoctionie* appare una pratica ben radicata nella storia e nella cultura di queste genti, almeno in base ai riscontri fornitici dall'archeologia, prevalentemente relativi alle sepolture. In questo caso, il rituale qui analizzato sembra essere rivolto ai rappresentanti del Clan Reale ed anche ai capi-clan degli Sciti Affini, in particolare per quei *chiefdom* delle steppe intorno al lago Altai. Per quanto riguarda le popolazioni che vivono nell'Africa sub-Sahariana, nella fattispecie i Baganda e gli Ashanti, i testi etnologici ci informano che al momento della formazione dei rispettivi regni, avvenuta tramite l'unione dei clan della medesima etnia, alla morte del re un gran numero di persone veniva messo a morte ritualmente nel corso dei funerali. Con esattezza non sappiamo, però, se tale usanza fosse praticata anche prima della confederazione, per i capi-clan.

Uno dei fattori scatenanti che portò le culture di cui ho scritto nei capitoli precedenti ad elaborare e mettere in scena la morte di persone affiliate alla casa regnante, di prigionieri e di schiavi ritengo possa essere la serie di cambiamenti sociali, politici e religiosi che queste società, in un determinato periodo della loro storia hanno attuato e subito.

Considero che non sia una casualità se proprio nel momento di formazione dell'unità "statale", caratterizzata in modo particolare da una forte gerarchizzazione sociale, in Egitto, come Ur, in Cina e presso i popoli Ashanti e Baganda l'*anthropoctonie* diventa un "macabro" spettacolo di corte.

Il cambiamento da un sistema organizzativo ad un altro passa sempre attraverso una fase di transizione in cui l'instabilità fa da padrona: la restaurazione ed il ritorno all'organizzazione precedente è sempre un'eventualità che può accadere e, forse per scongiurare ciò, l'*anthropoctonie* era messa in atto per evitare un simile evento. Ad Ur, così come in Egitto ed in Cina l'usanza di seppellire i re e gli appartenenti della famiglia reale insieme agli attendenti del loro seguito cessa nelle epoche successive all'affermazione del nuovo sistema politico-sociale probabilmente perché la fase transitoria, quella nella quale si verifica il cambiamento è oramai conclusa; il nuovo sistema organizzativo, e di conseguenza anche quello culturale, è ormai radicato ed al sicuro e non si sente più l'esigenza di mostrare il potere coercitivo del sovrano, enfatizzato dalle uccisioni rituali. Nel caso di Ur e dell'Egitto esso è forse sostituito dal ruolo di grande costruttore di "opere pubbliche" in cui la forza e il potere del sovrano vengono espresse.

Nei regni Ashanti e Buganda, invece, le morti rituali durante i funerali reali sembrano non cessare anche quando la mutazione politico-sociale sembra essersi assestata, ciò, come nel caso degli Sciti, potrebbe essere dovuto alla natura guerriera di questi popoli: essa genera un'instabilità provocata dalle lotte che potrebbero verificarsi per la successione al trono o per la guida della comunità. Sarebbe, dunque, questa condizione di incertezza a non far considerare a tali popoli il rituale dell'*anthropoctonie* come superato ed inutile e, di conseguenza, sarebbe il motivo per il quale queste genti continuino a sentir l'esigenza di compierlo. Ritengo che il fenomeno delle morti rituali durante i funerali delle personalità al potere, più che alla salvaguardia di un'organizzazione politica, come potrebbe essere quella statale, sia finalizzato al mantenimento in carica dell'*élite* che aveva conquistato il comando, e di conseguenza, dell'apparato di cui esso si serviva per esercitare il proprio potere. Infatti, sia presso gli Sciti, dove certo non c'era un'organizzazione "statale", sia nel caso degli altri popoli qui esaminati, l'*anthropoctonie* era largamente diffusa. È fondamentale, a tal proposito, ricordare che la morte di un uomo, ed in particolare quella di un capo, provoca degli sconvolgimenti nella

comunità che, per arginare il pericolo, compie determinati rituali: presso le culture in cui il perpetuarsi del mondo dipende in parte anche dal re o dal capo la sua scomparsa può avere effetti negativi sull'ordine cosmico. Tale circostanza può portare a dover compiere delle azioni estreme da parte della comunità, come uccidere dei propri appartenenti per scongiurare la fine del proprio mondo ed evitare il disordine cosmico. Inoltre, un rituale funebre agisce sempre in due direzioni, sia verso colui che lascia il mondo dei vivi e che comunque fa sentire la sua presenza nella comunità sia, e con ancor più vigore, verso coloro che restano. Il funerale di un capo è un messaggio del gruppo al potere indirizzato alla società: tramite esso l'*élite* manifesta il suo potere nella circostanza più grave, momento in cui ha la possibilità di essere contestato. L'*anthropoctionie* può essere stata utilizzata in un periodo storico in cui già di per sé il cambiamento di tutti gli aspetti della società aveva creato malcontento tra i membri della comunità, proprio per manifestare agli osservatori del funerale la potenza e la funzione di guida del capo, e di conseguenza dell'*élite*, ed affermare la gerarchia sociale potenzialmente minacciata dalla morte. Perché tutto questo possa funzionare, all'interno delle culture che hanno applicato tale costume rituale ci deve essere, a mio avviso, un'idea di Aldilà in cui la persona destinataria del rituale continua ad avere bisogno degli agi di cui godeva nel corso della sua vita terrena.

La particolarità del fenomeno riscontrato presso il Cimitero Reale di Ur nelle tombe della I dinastia, risiede nell'unicità di questa pratica rituale nel Vicino Oriente. Nonostante l'antica città sumera sia culturalmente affine alle altre del Paese di Sumer, durante il Periodo Protodinastico III e nei periodi precedenti ad esso in nessun altro luogo in cui i sumeri conducevano la loro esistenza è stato rintracciato questo specifico fenomeno legato alla morte dei sovrani e della famiglia reale. È bene ricordare che ciò potrebbe essere dovuto al mancato rinvenimento, da parte degli archeologi, delle necropoli reali delle altre città le quali, risalenti ad un'epoca così remota, sono una rarità. L'unico cimitero, risalente però al Periodo Protodinastico II, che fornisce delle evidenze, anche se controverse, simili a quelle della I dinastia di Ur è quello denominato Y, a Kish: questo ritrovamento potrebbe forse indicare che l'*anthropoctionie* era un'usanza comune in quel determinato periodo storico, il Protodinastico, durante il quale le città sumere attraversarono un cambiamento sociale (il più significativo è la formazione di una società composta

da gruppi di *status* differenti, in cui l'*élite* è la principale beneficiaria del nuovo sistema) e politico. Infatti, proprio nel corso del Protodinastico le famiglie dall'elevata capacità economica e commerciale (come l'abilità di attrarre materiali preziosi anche da zone molte lontane) si stavano impossessando del governo delle città, appropriandosi anche di quell'«apparato religioso» che nei Periodi precedenti aveva permesso al Tempio di mantenere la gestione della città e dei suoi cittadini; l'ideologia religiosa viene ora riplasmata in una nuova forma di potere, quella reale, espressa dalla figura del re, attorno al quale si crea una nuova un'ideologia per rafforzarne l'esistenza e legittimarne la posizione sociale espressa, forse, anche tramite l'uccisione rituale di esseri umani durante i funerali del re e della famiglia reale.

Bibliografia

- Albert, J. & Midant-Reynes, B. 2005, “*Le sacrifice humain: en Égypte ancienne et ailleurs*”, Soleb, Paris.
- Albert, J., Crubézy, E. & Midant-Reynes, B. 2000, “L’archéologie du sacrifice humain: problèmes et hypothèses”, *Archéo-Nil*, n. 10, pp. 9-18.
- Al-Rawi, F. N. H. & Cavigneaux, A. 2000, “*Gilgames et la mort*”, STYX, Groningen.
- Ambers, J. & Irving, A. 2002, “Hidden treasure from the Royal Cemetery of Ur: Technology sheds new light on the ancient near east”, *Near Eastern Archaeology*, vol. 65, n. 3, pp. 206-213.
- Ammassari, A. 1991, “*L’identità cinese: note sulla preistoria della Cina secondo le iscrizioni oracolari della dinastia Shang*”, Jaca Book, Milano.
- Aruz, J. & Wallenfels, R. 2003, “*Art of the first cities: the third millennium B. C. from the Mediterranean to the Indus*”, New Haven Yale University press, New York.
- Baadsgaard, A., Cox, S., Monge, J. & Zettler, R., L. 2011, “Human Sacrifice and intentional corpse preservation in the Royal Cemetery of Ur”, *Antiquity*, vol. 85, pp. 27-42.
- Baines, J. & Málek, J. 1985, “*Atlante dell’Antico Egitto*”, Istituto geografico De Agostini, Novara.
- Baud, M. & Etienne, M. 2000, “Le vanneau et le couteau. Un rituel monarchique sacrificiel dans l’Égypte de la I dynastie”, *Archéo-Nil*, n. 10, pp. 57-77.
- Baumgarten A. I. 2002, “*Sacrifice in religious experience*”, Brill, Leiden.
- Bianchi, U. 1987, “History of Religion”, in *The Encyclopedia of Religion*, vol. VI, ed. M. Eliade, Macmillan pub. co. New York.
- Black, J. 1997, “The death of Gilgamesh”, *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature*, t.1.8.1.3, [On-line] disponibile su: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk>.

- Bleeker, C. J. 1971, "Comparing the religio-historical and the theological method", *Numen*, vol. 18, pp. 9-29.
- Bonnechere P. 2013, "*Sacrifices humains: perspectives croisées et représentations*", Presses universitaires de Liège, Liège.
- Bonnechere P. 1994, "*Le sacrifice humain en Grece ancienne*", Centre international d'Etude de la religion grecque antique, Athenes, Liège.
- Bremmer J. N. 2007, "*The strange world of human sacrifice*", Peeters, Leuven.
- Brelich, A. 1956, "Appunti su una metodologia", *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, vol. 27, pp. 1-30.
- Brelich, A. 1967, *Presupposti del sacrificio umano*, Edizioni dell'Ateneo, Roma.
- Brelich, A. 1969, "Premessa al vol. 40", *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, vol. 40, pp. 3-26.
- Brelich, A. 1972, "Perché storicismo e quale storicismo?", *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, vol. 41, pp. 7-28.
- Brelich, A. 1979, "*Storia delle religioni, perché?*", Liguori, Napoli.
- Brelich, A., "La metodologia della scuola di Roma", in *Mitologia, Politeismo, Magia: e altri studi di storia delle religioni, 1956-1977*, (a cura di Xella, P.) 2002, Liguori, Napoli.
- Brelich, A. 2003, "*Introduzione alla storia delle religioni*", Edizioni dell'Ateneo, Roma.
- Brelich, A., "*Tabù, miti e società: economia e religione nell'analisi delle culture*", (a cura di Nieri, C.) 2007, Dedalo, Bari.
- Bottéro, J. 1978, "Le substitut royal et son sort en Mésopotamie ancienne", *Akkadica*, vol. 9, pp. 2-24.
- Bottéro, J. 1987, "La mitologia della morte nell'antica Mesopotamia" in *Archeologia dell'inferno: l'Aldilà nel mondo antico vicino-orientale e classico*, ed. P. Xella, Essedue, Verona.

- Bowdich, T. E. 1819, "*Mission from Cape Coast Castle to Ashanti*", John Murray, London.
- Bremmer, J. N. 2007, "*The Strange World of Human Sacrifice*", Peeters, Leuven-Paris-Dudley.
- Burger, M. & Calame, C. 2007, "Comparer les comparatismes. Perspectives sur l'histoire et les sciences des religions", *Numen*, vol. 54, n. 1, pp. 101-103.
- Burton, J. H., Kenoyer, J. M. & Price, D. T. 2013, "A new approach to tracking connections between the Indus Valley and Mesopotamia: initial results of strontium isotope analyses from Harappa and Ur", *Journal of Archaeological Science*, vol. 40, n. 5, pp. 2286-2297.
- Campagno, M. 2000, "Sur un régicide obscur", *Archéo-Nil*, n. 10, pp. 113-124.
- Carozzi, P. 1996, "*Storia delle religioni: la metodologia della scuola italiana*", Università degli studi, Verona.
- Chang K. C. 1980, "*Shang civilization*", Yale University press, London.
- Chiodi, S.M. 1994, "*Le concezioni dell'oltretomba presso i Sumeri*", Bardi, Roma.
- Cohen, A. C. 2005, "*Death Rituals, Ideology, and the Development of Early Mesopotamian Kingship*", Brill, Leiden.
- Croce, B. 1932, *Conversazioni critiche*, serie IV, Laterza & Figli, Bari.
- Crubézy, E. & Ludes, B. 2000, "Le sacrifice humain en contexte funéraire: problèmes posés à l'anthropobiologie et à la médecine légale. L'exemple prédynastique", *Archéo-Nil*, n. 10, pp. 45-55.
- Crubézy, E. & Midant-Reynes, B. 2000, "Les sacrifices humains à l'époque prédynastique: l'apport de la nécropole d'Adaïma", *Archeo-Nil*, n. 10, pp. 21-40.
- Cugunov, K., Parzinger, H. & Nagler, A. 2010 "*Der skythenzeitliche Fürstengraben Arzan 2 in Tuva*" Deutsches Archäologisches Institut Eurasien-Abteilung, Mainz.
- Dreyer, G. 1992, "The Royal tombs of Abydos", in *The Near East in Antiquity. German contribution to the archaeology of Jordan, Palestine, Syria, Lebanon and Egypt*, vol. III, ed. S. Kerner, Goethe-Institut Amman, German.

- Eliade, M., Cosi, D. M., Saibene, L. & Scagno, R., *Enciclopedia delle religioni*, Settimo Milanese, Marzorati, Milano, Jaca book, Roma, Città nuova, Milano.
- Emery, W. B. 1961, “*Archaic Egypt*”, Penguin books, Harmondsworth.
- Erodoto, “*Le Storie. Libri III-IV: L'impero persiano*”, (a cura di Barberis, F.) 1989, Garzanti, Milano.
- Fish, T. 1951, “Some aspects of kingship in the sumerian city and kingdom of Ur”, *John Rylands Library*, vol. 34, n. 1, pp. 37-43.
- Forest, J. D. 1983, “*Les pratiques funéraires en Mésopotamie du 5. millénaire au début du 3.*”, Recherche sur les civilisations, Paris.
- Forest, J. D. 1996, “*Mesopotamia: l'invenzione dello stato VII-III millennio*”, Jaca book, Milano.
- Forest, J. D. 2000, “La Mésopotamie et le “sacrifice humain” en contexte funéraire”, *Archéo-Nil*, n. 10, pp. 81-87.
- Freeman, T. B. 1844, “*Journal of various visits to the Kingdoms of Ashanti, Aku, and Dahomi, in western Africa*”, J. Mason, London.
- Furlani, G. 1932, “*Il sacrificio nella religione dei semiti di Babilonia e Assiria*”, G. Bardi, Roma.
- Galvin, J. 2005, “Abydos, Life and Death at the Dawn Egyptian Civilization”, *National Geographic*, Aprile 2005.
- Gansell, A. R. 2007, “Identity and Adornment in the Third-millennium BC Mesopotamian Royal Cemetery at Ur”, *Cambridge Archaeological Journal*, vol. 17, n. 1, pp. 29-46.
- Garofalo, S. 1961, “*La sacra bibbia tradotta dai testi originali e commentata*”, Marietti, Torino, Gen. 11,27-12,4.
- George, A. 1999, “*The Epic of Gilgamesh*”, Allen Lane, London.
- Gertych, O. 2016, “Focus on Tuva: Stunning treasures and macabre slaughter in Siberia's Valley of the Kings”, *The Siberian Times*, [Online] disponibile su: <http://siberiantimes.com/science/casestudy/features/f0212>.

- Glassner, J. 1993, "*Chroniques mésopotamiennes*". Les Belles Lettres, Paris.
- Green, W. & Ravelli, A. 1975, "*The role of human sacrifice in the ancient Near East*", Scholars Press, Missoula-Montana.
- Hallo, W. W. & Van Dijk, J. J. A. 1968, "*The exaltation of Inanna*", Yale University Press, New Haven & London.
- Hawkes, J. & Wolley, C. L. 1963, "*Prehistory and the beginnings of civilization*", Allen and Unwin, London.
- Heinz, M. & Feldman, M. H. 2007, "*Representations of political power: case histories from times of change and dissolving order in the ancient Near East*", Winona Lake, Eisenbrauns.
- Henninger, J. 1987, "Sacrifice", in *The Encyclopedia of Religion*, vol. XIII, ed. M. Eliade, Macmillan pub. co. New York.
- Hodgson, D. & Molleson, T. 2003, "The human remains from Woolley's excavations at Ur", *Iraq*, vol. 65, pp. 91-129.
- Hooke, S. H. 1960, "*Myth, ritual, and king-ship: essays on the theory and practice of kingship in the ancient near east and in Israel*", University Press, Oxford.
- Huot, J. L. 1989, "*Les sumeriens: entre le Tigre et l'Euphrate*", Colin, Paris.
- Invernizzi, A. 1992, "*Dal Tigri all'Eufrate I. Sumeri e Accadi*", Le Lettere, Firenze.
- Irving A. & Ambers J. 2002, "Hidden Treasure from the Royal Cemetery at Ur: Technology Sheds New Light On the Ancient Near East", *Near Eastern Archaeology*, vol. 65, pp. 206-213.
- Irstam, T. V. H. 1944, "*The King of Ganda: studies in the institutions of sacral kingship in Africa*", Hakan Ohlssons Boktryckeri, Lund.
- Jacobsen, T. 1939, "*The Sumerian King List*", The University of Chicago press, Chicago.
- James, E. O. 1954, "The History, Science and Comparative Study of Religion", *Numen*, vol. 1, pp. 91-105.

- Jensen, J. S. 2001, "Universals, General Terms and the Comparative Study of Religion", *Numen*, vol. 48, n. 3, pp. 238-266.
- Koriakova L. & Epimakhov, A. V. 2007 "*The Urals and Western Siberian in the Bronze and Iron ages*", Cambridge University Press, New York.
- Kramer, S. N. 1944, "The Death of Gilgamesh", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* vol. 94, pp. 2-12.
- Kramer, S. N. 1960, "Death and Nether World according to the Sumerian literary texts", *Iraq*, vol. 22, pp. 59-68.
- Kramer, S. N. 1963, "*The Sumerians: their history, culture, and character*", The University of Chicago Press, Chicago.
- Kramer, S. N. 1967, "The Death of Ur-Nammu and His Discent to the Netherworld", *Journal of Cuneiform Studies*, vol. 21, pp. 104-122.
- Kramer, S. N. 1969, "Inanna's descent to the Nether World", in *Ancient Near Eastern texts: relating to the Old Testament*, ed. J. B. Pritchard, Princeton University Press, Princeton.
- Kramer, S. N. 1969, "The Death of Gilgamesh", in *Ancient Near Eastern texts: relating to the Old Testament*, ed. J. B. Pritchard, Princeton University Press, Princeton.
- Kramer, S. N. 1969, "Hymnal Prayer of Enheduanna: The Adoration of Inanna in Ur", in *Ancient Near Eastern texts: relating to the Old Testament*, ed. J. B. Pritchard, Princeton University Press, Princeton.
- Lancellotti, M. G. & Xella, P. 2005, "Il metodo comparativo nell'opera di Angelo Brelich", in *Angelo Brelich e la storia delle religioni: temi, problemi e prospettive: atti del convegno di Roma, C.N.R., 3-4 Dicembre 2002*, ed. M. G. Lancellotti & P. Xella, Essedue, Verona.
- Langdon, S. 1924, "*Excavations at Kish: the Herbert Weld and Field museum of natural history expedition to Mesopotamia 1923-1924, vol. I*", Librairie Orientaliste P. Geuthner, Paris.

- Langdon, S & Watelin, L., Ch. 1934, “*Excavations at Kish: the Herbert Weld and Field museum of natural history expedition to Mesopotamia 1925-1930, vol. IV*”, Librairie Orientaliste P. Geuthner, Paris.
- Lenoble, P. 2000, “Le “sacrifice humain” des funérailles impériales de Méroé: un massacre de prisonniers triomphal?”, *Archéo-Nil*, n. 10, pp. 101-110.
- Liverani, M. 2011, “*Antico Oriente: storia, società, economia*”, GLF Laterza, 4th edn, Bari.
- Lliffe, J. 2007, “*Popoli dell’Africa. Storia di un continente*”, Mondadori, Milano.
- Mander, P. 2005, “*Canti sumerici d’amore e morte*”, Padeia, Brescia.
- Mander, P. 2009, “*La religione dell’antica Mesopotamia*”, Carocci, Roma.
- Manzini, V. 1988, “*Sacrifici umani e omicidi rituali nell’antichità*”, Fratelli Melita Editori, Genova.
- Marchesi, G. 2004, “Who was buried in the Royal Cemetery of Ur? The epigraphic and textual data”, *Orientalia*, vol. 73, n.2, pp. 153-197.
- Massenzio, M. 1998, “Storia delle religioni e antropologia”, in *Manuale di storia delle religioni*, ed. G. Filoramo, M. Massenzio, M. Raveri & P. Scarpi, Laterza, Bari.
- Matthiae, P. 2012, “Il primo poeta, una donna”, *Il Sole 24 Ore*, [On-line] disponibile su: <http://www.ilsole24ore.com/art/cultura/2012-01-14.html>
- McGuire, G. 1972, “*The city and area of Kish*”, Field Research Projects, Miami.
- Millerman, A. 2008, “Interpreting the Royal Cemetery of Ur Metalwork: A Contemporary Perspective from the Archives of James R. Ogden”, *Iraq*, vol. 70, pp. 1-12.
- Miller, N. F. 2013, “Symbols of Fertility and Abundance in the Royal Cemetery at Ur, Iraq”, *American Journal of Archaeology*, vol. 117, n. 1, pp. 127-133.
- Moorey, P. R. S. 1966, “A Re-Consideration of the Excavations on Tell Ingharra (East Kish), 1923-33”, *Iraq*, vol. 28, n. 1, pp. 18-51.

- Moorey, P. R. S. 1977, "What do we know about the People Buried in the Royal Cemetery?", *Expedition*, vol. 20, n. 1, pp. 24-40.
- Moorey, P. R. S. 1978, "*Kish excavation 1923-1933: with a microfiche catalogue of the objects in Oxford excavated by the Oxford-Field Museum, Chicago expedition to Kish in Iraq, 1923-1933*", Clarendon press, Oxford.
- Molleson T. & Hodgson D. 2003, "The human remains from Woolley's excavations at Ur", *Iraq*, vol. 65, pp. 91-129.
- Morris, F. E. 2007, "Sacrifice for the State: first dynasty royal funerals and the rites at Macramallah's rectangle", in *Performing Death: social analyses of funerary traditions in the ancient near east and mediterranean*, ed. N. Laneri, Oriental Institute of the University of Chicago, Chicago.
- Muffs, Y. 1978, "A History of Mesopotamian Religion", *Numen*, vol. 25, n. 1, pp. 80-84.
- Nagy, A. A. & Prescendi F. 2013, "*Sacrifices humains: dossiers, discours, comparaisons: actes du colloque tenu à l'Université de Genève, 19-20 mai 2011*", Brepols, Turnhout.
- Nissen, H. J. 1966, "*Zur datierung des Königsfriedhofes von Ur: unter besonderer Berücksichtigung der Stratigraphie der Privatgraber*", Halbelt, Boon.
- Pettazzoni, R. 1959, "Il metodo comparativo", *Numen* 6, vol. 6, n. 1, pp. 1-14.
- Pettinato, G. 1992, "*La saga di Gilgamesh*", Rusconi, Milano.
- Pettinato, G. 1994, "*I Sumeri*", Rusconi, Milano.
- Phillips, E. D. 1965, "*The royal hordes: nomad peoples of the steppes*", Thames and Hudson, London.
- Pinnock, F. 1995, "*Ur: La città del dio-luna*", Laterza, Roma.
- Pittman, H. 1998, "Cylinder Seals" in *Treasures from the Royal tombs of Ur*, ed. L. Horne & R. L. Zettler, University of Pennsylvania Museum, Philadelphia.
- Pollock, S. 1985, "Chronology of the Royal Cemetery of Ur", *Iraq*, vol. 47, pp. 129-158.

- Pollock, S. 1991, "Of Priestesses, Princes and Poor Relations: The Dead in the Royal Cemetery of Ur", *Cambridge Archaeological Journal*, vol. 1, n. 2, pp. 171-189
- Pollock, S. 1999, "*Ancient Mesopotamia: the Eden that never was*", Cambridge University Press, Cambridge.
- Pollock, S. 2007, "Death of a Household", in *Performing Death: social analyses of funerary traditions in the ancient near east and mediterranean*, ed. N. Laneri, Oriental Institute of the University of Chicago, Chicago
- Pomponio, F. 1990, "*Formule di maledizione della Mesopotamia preclassica*", Paideia, Brescia.
- Pummer, R. 1974, "The Study conference on Methodology", *Numen*, vol. 21, n. 2, pp. 156-159.
- Reade, J. 2001, "Assyrian King-List, the Royal Tombs of Ur, and Indus Origins", *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 60, n. 1, pp. 1-29.
- Recht, L. 2010, "Human sacrifice in the Ancient Near East", [On-line] disponibile su:
http://www.academia.edu/1561457/Human_sacrifice_in_the_ancient_Near_East
- Reinold, J. 2000, "Le problème des sacrifices humains: cas du néolithique soudanais", *Archéo-Nil*, n. 10, pp. 89-96.
- Rice, T. T. 1958, "*Gli Sciti*", Il Saggiatore, Milano.
- Roscoe, J. 1911, "*The Baganda: an account of their native customs and beliefs*", Macmillan, London.
- Roux, G. 1985, *La Mesopotamie: essai d'histoire politique, économique et culturelle*, Editions du Seuil, Paris.
- Roux, G. 2004, "La grande énigme du cimetière d'Ur", *L'Histoire*, vol. 22, pp. 56-66.
- Sabbatucci, D. 1963, "Pettazzoni", *Numen*, vol. 10, n. 1, pp. 1-41.
- Schiltz, V. 1994, "*Gli Sciti*", Rizzoli, Milano.

- Schwartz, G. S., Curvers, H. H., Dunham, S. S., Stuart, B. & Weber, J. A. 2006, "A Third-Millennium B.C. Elite Mortuary Complex at Umm El-Marra, Syria: 2002 and 2004 Excavations", *American Journal of Archaeology*, vol. 110, n. 4, pp. 603-641.
- Segal, R. A. 2001, "In defence of the comparative method", *Numen*, vol. 48, pp. 339-373.
- Smith, D. H. 1961, "Chinese Religion in the Shang dynasty", *Numen*, vol. 8, n. 2, pp. 142-150.
- Steinkeller, P. 1980, "Early Dynastic burial offerings in light of the textual evidence", unpubl. paper delivered at the American Oriental Society meeting, San Francisco.
- Sulimirski, T. & Taylor, T. 1992, "The Scythians" in *The Cambridge Ancient History vol. III, parte II: The Assyrian and Babylonian Empires and Other States of the Near East from the Sixth Centuries BC*, ed. J. Boardman, I. E. S. Edwards, E. Sollberger, N. G. L. Hammond, Cambridge University Press, Cambridge.
- Testart, A. 2004, "La servitude volontaire", Errance, Paris.
- Tinney, S. 1998, "Death and Burial in Early Mesopotamia: The View from the Texts", in "Treasures from the Royal Tombs of Ur", ed. L. Horne, R. L. Zettler, University of Pennsylvania Museum, Philadelphia.
- Trofimova, A. A. 2007, "Greeks on the Black Sea: ancient art from the Hermitage", J. Paul Getty Museum, Los Angeles.
- Van Dijk, J. 2007, "Retainer sacrifice in Egypt and in Nubia", in *The Strange World of Human Sacrifice*, ed. J. N. Bremmer, Peeters, Leuven-Paris.
- Veldhuis, N. 2001, "The Solution of the Dream: A New Interpretation of Bilgames' Death", *Journal of Cuneiform Studies*, vol. 53, pp. 133-148.
- Verderame, L. 2014, "La morte nelle culture dell'antica Mesopotamia", in *Storia della definizione di morte*, ed. F. P. De Ceglia, Angeli, Milano.
- Vidale, M. 2011, "PG 1237, Royal Cemetery of Ur: Patterns in Death", *Cambridge Archaeological Journal*, vol. 21, n. 3, pp. 427-451.

Volokhine, Y. 2013, "Observations sur l'anthropoctonie. Le débat sur les «sacrifices humains» en Égypte ancienne", *Sacrifices Humains: dossiers, discours, comparaisons: actes du colloque tenu à l'Université de Genève, 19-20 mai 2011*, ed. A. A. Nagy & F. Prescendi, Brepols, Turnhout.

Warner, C. D. 2014, "On the Relationship Between Method and the Object of Study When Studying Religion", *Numen*, vol. 61, n. 2-3, pp. 131-144.

Watson, W. 1963, "*La Cina prima degli Han*", Il Saggiatore, Milano.

Widwngren, G. 1971, "La methode comparative: Entre philologie et phénoménologie", *Numen*, vol. 18, n. 3, pp. 161-172.

Wilson, J. V. K. 1985, "*The legend of Etana*", Aris & Phillips, Warminster.

Woolley, C. L. 1934a, *Ur Excavations, v. II: The Royal Cemetery. A report on the Predynastic and Sargonid graves excavated between 1926 and 1931*, TESTO, British Museum and the University Museum of Pennsylvania, London.

Woolley, C. L. 1934b, *Ur Excavations, v. II: The Royal Cemetery. A report on the Predynastic and Sargonid graves excavated between 1926 and 1931*, TAVOLE, British Museum and the University Museum of Pennsylvania, London.

Woolley, C. L. 1962, "*Ur dei Caldei*", Einaudi, Torino.

Woolley, C. L. 1974, "The buildings of the third dynasty", in *Ur excavations*, British Museum and the University Museum of Pennsylvania, London.

Xella, P. 1976, "A proposito del sacrificio umano nel mondo mesopotamico", *Orientalia*, vol. 45, pp. 185-196.

Xella, P. 2005, "Laici e cattolici alla scuola di R. Pettazzoni", in *Angelo Brelich e la storia delle religioni: temi, problemi e prospettive: atti del convegno di Roma, C.N.R., 3-4 Dicembre 2002*, ed. M. G. Lancellotti & P. Xella, Essedue, Verona.

Yoffee, N. 1995, "Political Economy in Early Mesopotamian States", *Review of Anthropology*, vol. 24, pp. 281-311.

Zettler, R. L. 1998, "Early Dynastic Mesopotamia", in *Treasures from the Royal tombs of Ur*, ed. L. Horne & R. L. Zettler, University of Pennsylvania Museum, Philadelphia.

Sitografia

http://www.britishmuseum.org/research/collection_online

<http://www.penn.museum/collections/object/56630>

http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details/collection_image_gallery.aspx?partid=1&assetid=181373001&objectid=790866

<http://www.penn.museum/collections/object/>

<http://www.penn.museum/collections/object/260314>

http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details/

www.studyblue.com

<http://www.indiana.edu/~g380/SZcont.html>.